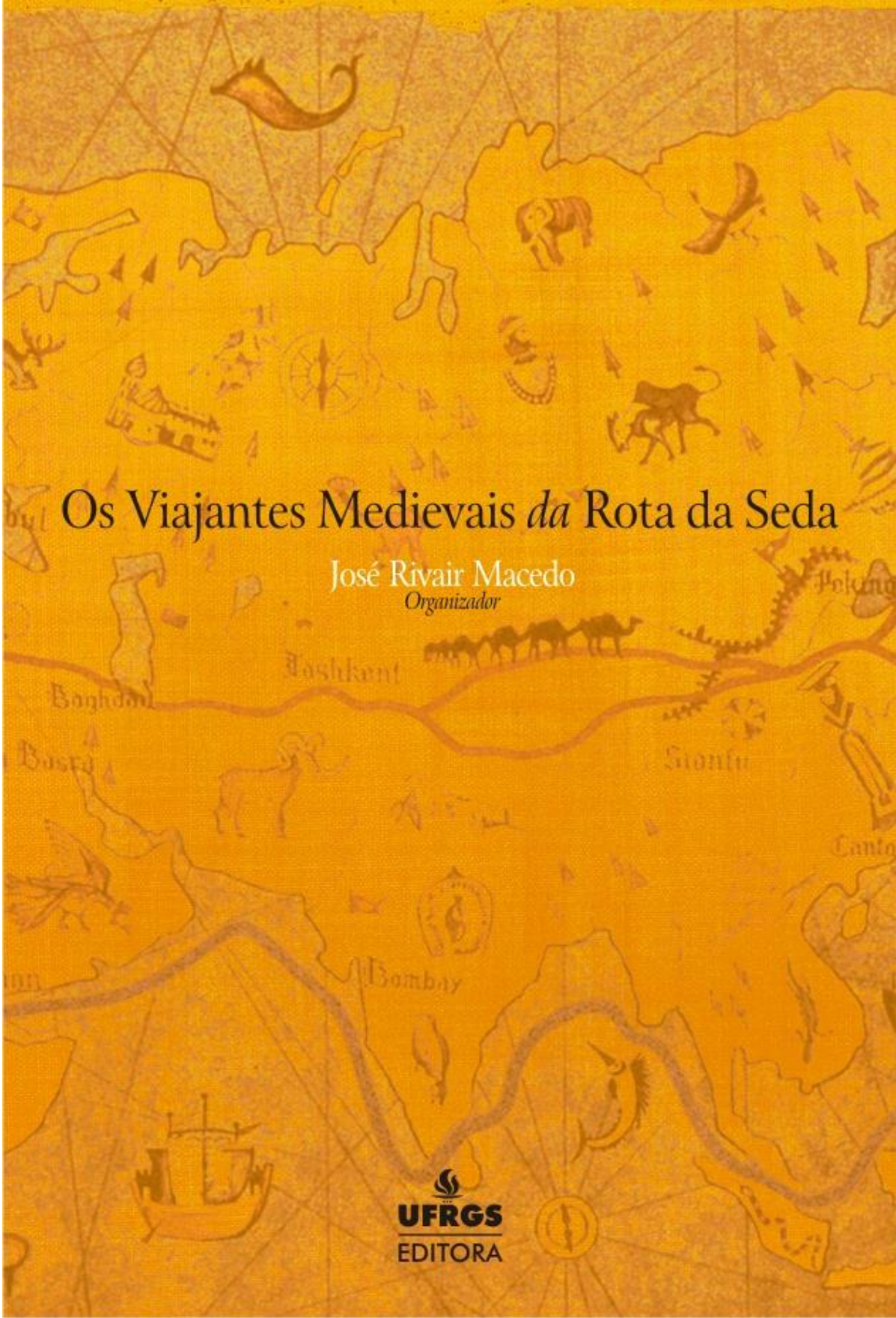




Os Viajantes Medievais *da* Rota da Seda

José Rivair Macedo
Organizador


UFRGS
EDITORA

APRESENTAÇÃO

Lembro-me bem do entusiasmo daquele pequeno grupo de estudantes que em 2002, inspirado por Carlinda Mattos e Marcelo Bernardes, decidiu iniciar uma pesquisa sobre as relações entre o Ocidente e o Extremo Oriente na Idade Média, tema intrigante, desconhecido entre nós, misterioso mesmo.

As primeiras reuniões aconteceram na padaria da Rua da República, na Cidade Baixa de Porto Alegre, e as demais, nas residências dos integrantes do ***Grupo da Rota da Seda***.

Comecei a freqüentar estas reuniões com certa relutância, pois tinha meus próprios projetos de pesquisa em andamento, muitas tarefas acadêmicas, e pouco a contribuir com a idéia. Nos dois primeiros encontros participei como mero observador, depois como participante ativo e, em meados de 2003 assumi a coordenação das atividades. Fui sendo aos poucos seduzido, e a admiração e simpatia pela iniciativa estudantil viraram compromisso.

O fato é que a pesquisa ganhou corpo, e em encontros periódicos estudamos mapas, relatos de viajantes, consultamos a bibliografia disponível, e o que parecia quimérico ganhou vida. Em 2004, teve início o projeto de iniciação científica junto à Pró-Reitoria de Pesquisa da UFRGS intitulado ***Nos caminhos da Rota da Seda: as relações entre o Oriente e o Ocidente durante a Idade Média (séculos V-XV)***. Com os valores recebidos das quotas de bolsa de iniciação científica compramos fontes primárias e referências bibliográficas especializadas, e certos integrantes do grupo puderam participar de congressos acadêmicos, discutindo e divulgando a pesquisa. Os livros encontram-se no acervo da Biblioteca Setorial de Humanidades, no Campus do Vale¹.

¹ São eles: Ninethe BOOTHROY, & Muriel DÉTRIE, (org). *Le Voyage em Chine: anthologie des voyageurs occidentaux, du Moyen Âge a la chute de l'Empire chinois*. Paris: Robert Laffont, 1992; RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO. *Embajada a Tamorlán*. Ed. Francisco López Estrada. Madrid: Castalia, 2002; Michèle GUÉRET-LAFERTÉ. *Sur les routes de l'Empire mongol: ordre et rhétorique des relations de voyage aux XIII et XIV siècles*. Paris: Honoré Champion, 1994; Houari TOUATI. *Islam et Voyage au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 2000; Struan REID (dir). *As Rotas da Seda e das Especiarias*. Lisboa: Estampa/UNESCO, 1993-1994; Jean-Noel ROBERT. *De Rome à la Chine: sur les routes de la soie au temps des Césars*. Paris: Les Belles Lettres, 2004; EGÉRIA. *Viagem do Ocidente à Terra Santa no século IV*. Ed. Alexandra B. Mariano e Aires Augusto Nascimento. Lisboa: Colibri, 2002.

Em 2006, a Rota da Seda tornou-se tema de estudo numa disciplina opcional no Curso de Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, por 0 ministrada. Dela participaram os integrantes do grupo, que apresentaram suas pesquisas, e nela nasceram outras propostas de temas e abordagens, vindas de alunos que a freqüentaram (capítulos 8, 9, 10 e anexo II do presente livro).

Foi também em 2006 que entrei em contato com dois professores universitários, convidando-os a participar da publicação, com os textos de abertura. André Bueno, da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO) é um dos poucos, senão o único brasileiro a ter pesquisado as origens da Rota da Seda; Carmen Lícia Palazzo, do Centro Universitário de Brasília (UniCeub), pretende levar adiante uma pesquisa de grande fôlego sobre a cultura material da rota da seda.

O resultado destes cinco anos de atividade é a coletânea de estudos aqui apresentada, fruto de um longo e árduo trabalho coletivo. Tenho plena convicção de sua originalidade no cenário acadêmico brasileiro e, ousar dizer, inclusive no cenário europeu, onde a Rota da Seda continua a ser tema “exótico”, tratado por poucos especialistas.

Antes de encerrar, convém não esquecer o nome de membros do **Grupo da Rota da Seda** que ficaram pelo caminho, a começar pelos idealizadores, Carlinda e Marcelo, e Nifertiti, Sérgio Gallina, Júlio Crossetti de Almeida, Rosane Maria Cardoso, Fernando Ferrari. Vale também registrar o nome daqueles que, como Emanuel Kern, tendo participado do grupo, não prepararam texto final. Fica ainda o agradecimento a Fernanda Pannerai, que, junto com Fernando Carlucci, redigiu a primeira versão do que veio a ser depois o capítulo 10 do livro.

Por fim, que fique registrado nosso muito obrigado aos professores Lincoln Etchebéhère Júnior, da Universidade São Marcos (SP); Celso Taveira, da Universidade Federal de Ouro Preto (MG); Edrisi Fernandes, da Universidade Federal do Rio Grande do Norte; Marília de Azambuja Ribeiro, da Universidade Federal de Pernambuco; Cybele Crossetti de Almeida, Carla Brandalise e Luís Dario Teixeira Ribeiro, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, que contribuíram com sugestões, bibliografia, cópias de artigos científicos e livros.

Porto Alegre, 16 de fevereiro de 2007

José Rivair Macedo

ÍNDICE

Introdução – Os caminhos da Rota da Seda e os relatos de viajantes medievais, José Rivair Macedo.

- 1 – Chineses, romanos e o sistema mundial: os primórdios da Rota da seda, André Bueno.
 - 2 – A Rota terrestre da seda, caminho de mercadores e peregrinos, Carmen Lícia Palazzo.
 - 3 – A África e a Rota marítima da seda: reflexões e proposta de abordagem, Rafael Farias de Menezes.
 - 4 – Sob os olhos do Islã: indianos e chineses no Ahbar as-Sin wa-l-Hind, do mercador Sulaiman (851), Ana Paula Aydos Bergonci.
 - 5 – Judeus, rotas comerciais e redes de comunicação no mundo mediterrâneo, Rita de Cássia Boeira Campos.
 - 6 – Bizâncio, Pérsia e Ásia Central, pólos de difusão do nestorianismo, Silvia Sônia Simões.
 - 7 – Os missionários franciscanos e o problema da comunicação com os “infiéis” nos séculos XIII-XIV, Marina Kleine.
 - 8 – Kublai Khan e o Império Mongol no Livro das Maravilhas, de Marco Polo (1298), Alexandre Piana Lemos.
 - 9 – As “Maravilhas do Oriente” em Marco Polo e Ibn Battuta, Caio Balbinot, Caroline Acco Bassegio e Paulo Irineu Cichelero.
 - 10 – Recompondo Tamerlão e Samarcanda: a embaixada castelhana de Ruy González de Clavijo (1403-1404), Fernando Carlucci.
- Anexo I - Os viajantes medievais da Rota da Seda – breve cronologia, José Rivair Macedo
- Anexo II – Viajando pelo Islã com Ibn Battuta (1325-1356), Paulo Irineu Cichelero.
- Referências bibliográficas

INTRODUÇÃO – OS CAMINHOS DA ROTA DA SEDA E OS RELATOS DE VIAJANTES MEDIEVAIS.

Entre nós, a Rota da Seda é tema praticamente desconhecido, limitado aos especialistas em Relações Internacionais e, no máximo, aos interessados pelos contatos remotos do Ocidente com as civilizações da Ásia Central, Índia e China. Nesse ponto, reproduzimos a atitude dos eruditos europeus e norte-americanos, que pouco se interessam por assuntos em que o Ocidente não ocupe a posição central. Não é de estranhar terem sido a antiga URSS, a Rússia e a China os países que mais investiram em pesquisas e discussões sobre o tema ao longo do século XX², formando equipes de arqueólogos, lingüistas e historiadores interessados em desenvolver projetos e iluminar um dos aspectos mais intrigantes da dinâmica histórica moderna: qual o papel das estepes asiáticas e do Oceano Índico como ponto de passagem e de contatos entre povos do Extremo Ocidente e do Extremo Oriente?

No Ocidente, desde 1985, a UNESCO mostrou interesse em reunir todos os países situados nas antigas rotas que uniam Ocidente e Oriente para que, num esforço comum, pesquisadores do mundo inteiro recuperassem a história milenar dos caminhos que uniam a Europa à Ásia desde a Antigüidade. Tal iniciativa foi concretizada com o projeto *Étude integrale des Routes de la Soie: routes de dialogue*, pelo qual diversas expedições começaram a retrair, por terra e por mar, certos pontos de passagem e vias de contato das antigas rotas que ligavam o Velho Mundo³. A respeito dele, dizia em 1999 o pesquisador Doudou Diene:

“Este projeto, encaminhado há mais de dez anos e cujo nome completo era ‘Rotas da Seda, rotas de diálogo’, tinha por objetivo de trazer à luz as interações entre o Oriente e o Ocidente, através do tempo e do espaço, sob o ponto de vista artístico, comercial, etc. [...] Pela densidade histórica de que elas [as rotas] são o teatro, pelo

² Na atualidade, as principais escavações arqueológicas no Turcomenistão e Uzbequistão são realizadas por pesquisadores russos e por equipes franco-uzbeques. Ver François BRIDEY. “Turkménistan: histoire de la recherche archéologique”. *Dossiers d’Archéologie* (Dijon), nº 317, 2006, pp. 8-15; Frantz GRENET. “Maracanda/Samarkand, une métropole pré-mongole. Sources écrites et archéologiques”. *Annales HSS*, 59-5/6, 2004, pp. 1043-1067.

³ Para os dados gerais relativos ao projeto, ver o seguinte endereço eletrônico: http://www.unesco.org/culture/silkroads/html_fr/publications.html (texto acessado em 02/09/2006). Daí resultaram as seguintes publicações coletivas: *Les Routes de la Soie – patrimoine commun, identités plurielles*. Éditions UNESCO, 1994; Struan REID (dir). *As Rotas da Seda e das Especiarias*. Lisboa: Estampa/UNESCO, 1993-1994.

*extraordinário movimento de populações, de religiões e de idéias veiculadas, elas foram, certamente, o produto das inter-relações culturais mais profundas de todos os tempos. Não existe nada de comparável.”*⁴

Outro empreendimento de menor vulto tem sido sustentado pela *Silk Road Foundation*, organização sem fins lucrativos fundada em 1996 na cidade de Saratoga, Califórnia (EUA), com o objetivo de promover o estudo e a preservação das culturas e da arte nativas das populações que fazem parte desses trajetos. Conforme Roger L. Olesen, pesquisador da Fundação:

*“Uma das razões para a nossa imagem distorcida da Ásia Central é seu difícil acesso para os viajantes do Ocidente, estudantes e arqueólogos. Investigadores russos e chineses, trabalhando em suas respectivas línguas, têm feito muitas observações e reportagens de primeira mão. Os campos mais explorados por arqueólogos da Rússia e China – Elena Kuzmina, de Moscou, e Wang Binghua, de Urun Chi, por exemplo – têm mais material direto sobre a Ásia Central que praticamente todos os investigadores americanos juntos. Seus relatos e publicações, em russo e chinês, estão disponíveis para um limitado número de especialistas. Grande parte deste material está se tornando disponível agora, e somente parte está sendo traduzida.”*⁵

AS ROTAS DA SEDA E SEUS VIAJANTES

“Rota da Seda” é expressão utilizada pelos especialistas em geografia e relações internacionais. É provável que tenha sido empregada pela primeira vez pelo geógrafo alemão Von Richthofen, em 1877, para designar as rotas comerciais que ligavam a China central aos vales do Sir Darya e de Amu Daria, antigamente conhecidos como Sogdiana e Transoxiana. O conhecimento de tais caminhos foi ampliado por exploradores e cientistas europeus e norte-americanos, como o arqueólogo sueco Sven Hedin, que a partir de 1898 penetrou no deserto de Gobi e de Taklamakan, passando por Pamirs e recuperando cidades da antiga rota de caravanas da Eurásia; as expedições no Turcomenistão, realizadas em 1903-1904 pelo geógrafo norte-americano Raphael Pumpelly; as expedições da missão inglesa, chefiada por Aurel Stein em 1906; e as da missão francesa, chefiadas por Paul Pelliot nas grutas de Dunhuang em 1908, quando

⁴ Doudou Diene, em entrevista a Laurent Henninger, na revista *Historia Special*, nº 57, 1999, p. 75.

⁵ OLESEN, Roger. “Welcome to the first issue”. In: *The Silk Road. The Bridge between Eastern*. Texto disponível on-line: <http://www.silkroadfoundation.org/toc/index.html> (acessado em 02/09/2006).

foram encontrados manuscritos budistas dos séculos VI ao X redigidos em chinês, tibetano, sogdiano e uigur, dos quais 15.000 rolos foram levados para a França e passaram a integrar o acervo da Bibliothèque Nationale de Paris – textos fundamentais para a reconstituição da difusão do budismo através da Rota da Seda⁶.

Na sequência, tornou-se habitual associar a “Rota da Seda” ao conjunto das relações entre populações do continente euro-asiático, sob todas as formas: comerciais, mas também científicas, tecnológicas, religiosas, artísticas e culturais⁷. Tais contatos efetivamente puderam ocorrer por via terrestre, nas rotas de caravanas que cortavam a Ásia Central, ou por via marítima, através do Golfo Pérsico ou Mar Vermelho, Oceano Índico e Mar da China. Assim, alguns preferem falar em “Rotas da Seda”, outros, em “caminhos” da Rota da Seda, e outros ainda em “Rota da Seda e das Especiarias”, expressões que recobrem significados mais ou menos precisos, todos eles relacionados com as formas de contato intercontinentais que possibilitaram as relações entre o Ocidente e o Extremo Oriente, em particular a China e a Índia **(ver mapa 1)**.

Embora o comércio de tecidos de seda tenha motivado os primeiros contatos, a ponto de dar nome aos deslocamentos, provinham também da China artefatos de porcelana e, depois, as apreciadas especiarias da Índia, em troca de tecidos, artefatos de metal e escravos. Do lado ocidental, os primeiros contatos com a Ásia ocorreram ao fim do século IV a.C., paralelamente às conquistas de Alexandre Magno, fundador de um reino helênico na Bactriana – porta de entrada das estepes euro-asiáticas⁸ –, e depois entre os séculos II a.C. e II d.C., com as incursões militares romanas para além do império parto⁹.

Mas a Rota da Seda propriamente dita é um empreendimento dos chineses durante o governo da dinastia Han, interessada em explorar as vias de comércio do noroeste, de se equipar militarmente para enfrentar os “bárbaros” Xiong-Nu e estabelecer alianças com o reino parto e o reino de Kushan. Foi sob o governo do imperador Wu Di que, em 139 a.C., o embaixador Zhang Qian partiu rumo ao noroeste,

⁶ As descobertas de Aurel Stein e de Paul Pelliot são relatadas em textos do início do século XX, reproduzidos por Ninethe BOOTHROY & Muriel DÉTRIE (org). *Le Voyage em Chine: anthologie des voyageurs occidentaux, du Moyen Age a la chute de l'Empire chinois*. Paris: Robert Laffont, 1992, pp. 1371-1373. Sobre as explorações da Ásia Central na primeira metade do século XX, ver Peter HOPKIRK. *Boudhas et rôdeurs sur la Route de la Soie*. Paris: Philippe Piquier, 1998.

⁷ Jean-Pierre DREGUE. “De Pekin à Constantinople: les Routes de la Soie”. *L'Histoire*, n° 192, 1995, p. 47. O melhor livro de síntese histórica disponível em língua portuguesa continua a ser o de Luce BOULNOIS. *A Rota da Seda*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1999.

⁸ M. CARY & E.-H. WARMINGTON. *Les explorateurs de l'Antiquité*. Paris: Payot, 1932, pp. 202-211;

⁹ Anna MASTYKOVA. “Soie, fourrures, amber. Les routes de l'Europe Orientale”. *Dossiers d'Archeologie* (Lyon), n° 256, 2000, p. 78-81.

conforme se poderá verificar no estudo do sinólogo André Bueno, no qual o problema da constituição da Rota da Seda é visto a partir de uma complexa teia de relações políticas, econômicas e culturais que articulavam as civilizações orientais e ocidentais nos primeiros séculos de nossa era **(capítulo 1)**.

Os romanos mantiveram contatos diplomáticos e comerciais com o Extremo Oriente por via marítima, partindo de Alexandria até o Mar Vermelho ou o Golfo Pérsico, e dali, através do Oceano Índico, naquilo que era conhecido como “Périplo do Mar Eritreu”, até atingir o Mar da China. A cidade de Palmira, situada nas proximidades de Damasco, Síria, era importante colônia romana do Oriente Médio e constituía a mais importante porta de entrada para os caminhos terrestres que conduziriam, para além da Bactriana, até o reino de Kush – situado entre o norte do Afeganistão e o noroeste da China¹⁰.

Embaixadores e mercadores não trocavam apenas mercadorias e informações de natureza política. Com eles, ou paralelamente a eles, circularam estilos, técnicas e saberes. Com base em referências arquitetônicas, esculturas e artefatos de metal e cerâmica, Carmen Lícia Palazzo nos convida a pensar as múltiplas possibilidades da difusão de crenças (budismo, zoroastrismo, islamismo) e referências artístico-culturais a partir de evidências da cultura material, desde a região de Dunhuang, no norte da China, até al-Andalus, por ela designado como o “Extremo Ocidente da Rota da Seda” **(capítulo 2)**.

Tais contatos explicam também a fecunda disseminação do cristianismo nestoriano, banido do Império Bizantino como dissidência religiosa e heresia, no século V, para se difundir a partir da Pérsia sassânida, percorrendo a Ásia Central até chegar à China, no século VII, seis séculos antes das primeiras missões de cristãos latinos, ao tempo das conquistas mongóis. Comércio e religião não andavam separados, como se poderá verificar no estudo de Sílvia Simões a respeito do viajante nestoriano anônimo de meados do século VI, identificado pelos especialistas como Cosmas Indicopleutes, que conhecia bem os pontos de comércio do Mar Vermelho, da Pérsia, e fornecia algumas informações sobre a geografia e os costumes da ilha de Taprobana, nas Índias **(capítulo 6)**.

Embora a China tenha perdido o monopólio da produção da seda alguns séculos após a abertura desse comércio internacional, o prestígio dos tecidos chineses se

¹⁰ Jean-Noel ROBERT. *De Rome à la Chine: sur les routes de la soie au temps des Césars*. Paris: Les Belles Lettres, 2004, esp. pp. 1698-181.

manteve inalterado, estimulando a continuidade do comércio de longo curso¹¹. A produção da seda foi introduzida na Pérsia já no século III, em Bizâncio no século VI, e no Ocidente a partir do século IX, nos domínios de al-Andalus. Nos séculos seguintes, Granada passou a ser grande produtora e distribuidora de seda no Ocidente, mantendo boas relações comerciais com as cidades italianas¹².

Mas o interesse por outros produtos orientais levou a que, após a constituição do califado abássida, na segunda metade do século VIII, um freqüente comércio fosse praticado por negociantes muçulmanos na Índia e na China, e as informações deixadas pelo mercador iraquiano Sulaiman, que percorreu a rota marítima da seda em 851, passando pelo Oceano Índico e pelo Mar da China serviram de base para a orientação dos negociantes islâmicos, como se poderá ver no estudo de Ana Paula Bergonci **(capítulo 4)**. A enorme extensão geográfica do império muçulmano, e o controle exercido sobre os principais pontos de comércio do Mediterrâneo e do Oriente Médio permitiram que as comunidades judaicas inseridas em domínio islâmico desenvolvessem um ativo comércio, onde as relações familiares e religiosas desempenharam papel de articulador dos contatos, algo que se pode avaliar a partir da análise das cartas comerciais conservadas na *Ghenizá* do Cairo – bem examinadas por Rita de Cássia Boeira Campos **(capítulo 5)**.

Diferentemente do que se poderia pensar à primeira vista, o continente africano, praticamente desconhecido no Ocidente Medieval, era cortado por importantes caravanas que articulavam o comércio do sal, metais e escravos das rotas transaarianas até os mercados situados no Mar Vermelho em suas costas orientais, mundo da cultura swahili que os eruditos islâmicos chamavam de “pais dos Zendj”, e dali até a Índia, as ilhas do sudeste asiático e a China. Essa participação da África nas relações transcontinentais da rota marítima da Seda, aspecto examinado por Rafael Farias de Menezes **(capítulo 3)**, ganha ainda maior relevo quando se leva em conta que o mais importante viajante muçulmano, o célebre Ibn Battuta, era natural de Tânger, no Marrocos, tendo dali partido pela primeira vez em 1325 para realizar, como bom fiel do islã, a peregrinação a Meca, iniciando uma longa e demorada jornada, entrecortada de idas e vindas à sua terra natal, percorrendo todo o mundo muçulmano, do norte da

¹¹ Sobre a evolução da produção da seda e a gradual difusão da sericultura, ver Henri ALGOUD, *La soie: art et histoire*. Paris: Payot, 1928.

¹² Para a adoção da fabricação e comércio da seda entre bizantinos e em al-Andalus, ver Roberto LÓPEZ. “Silk industry in the bizantine empire”. *Speculum: a journal of medieval history*, vol. 20 nº 1, 1945, pp. 1-42; Germán NAVARRO ESPINACH. “El arte de la seda en el Mediterraneo medieval”. *En la España Medieval* (Madrid), nº 27, 2004, pp. 5-51.

África ao Oriente Médio, dali às estepes asiáticas dominadas pelos turcos seminômades, à Índia, ilhas do sudeste asiático e China, litoral oriental africano, al-Andalus (na época, reduzido ao território de Granada, no extremo sul da atual Espanha) e o território dos negros do Sudão, no reino do Mali. Para melhor orientar o leitor brasileiro a respeito da originalidade do testemunho desse viajante, suas impressões e juízos a respeito dos povos e sociedades que visitou são sintetizados por Paulo Cichelero (**anexo II**).

Contrariamente também ao que comumente se pensa, os viajantes cristãos latinos por muito tempo desempenharam papéis secundários, ou estiveram mesmo à margem dessas relações intercontinentais, tendo acesso aos mercados e portos do Egito, do Oriente Médio e, sobretudo, de Constantinopla, que então eram os pontos de chegada e de partida das rotas de longuíssimo curso. Por muitos séculos, o transporte naval do Índico esteve sob domínio muçulmano, e foi preciso que uma alteração geopolítica de grandes proporções abrisse aos ocidentais as vias de acesso terrestres através da Eurásia, em geral dominadas por tribos nômades. A constituição do império mongol por Gêngis Khan e seus sucessores uniu territórios conquistados no Norte da China (Pequim veio a ser tomada em 1215), o Estado do Kwarezm situado na Pérsia, a planície húngara e a Rússia de Kiev, os territórios dos atuais Afeganistão, Uzbequistão e Mongólia¹³. Foi pelas vias terrestres que uniam os centros de poder mongol, as comunidades de Sarai e de Karakorum, e depois a cidade de Khanbalik (atual Pequim), que partiram os primeiros missionários cristãos a partir de 1242, e os primeiros embaixadores e mercadores ocidentais, os Polo por volta de 1260, e tantos outros depois, como Francesco Pegolotti entre 1335-1343 e Nicolò de Conti a partir de 1419.

No século XIII, ocorre, pois, uma ampliação de horizontes para os viajantes ocidentais. Só a partir daí é que se pode falar com alguma pertinência de “exploradores” ou de “aventureiros” europeus¹⁴. Atores menores num cenário mundial dominado pelas civilizações bizantina, persa-islâmica, indiana e chinesa, os cristãos latinos começaram

¹³ Para a avaliação dessa questão, ver Michel HOÀNG. *Gengis Khan*. Rio de Janeiro: Globo, 2003; E. D. PHILLIPS. *Os mongóis*. Lisboa: Verbo, 1972; René GROUSSET. *L'empire des steppes*: Attila, Gengis Khan, Tamerlan. Paris: Payot, 1960; Gavin HAMBLY. *Asia Central* (Historia Universal Siglo XXI). México: Siglo XXI, 1972.

¹⁴ Tais expressões são enunciadas pelos grandes especialistas europeus na questão das viagens intercontinentais, entre os quais merecem destaque: Arthur Percival NEWTON (ed). *Travel and travellers of the Middle Ages*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1930; Giotto DAINELLI. *Missionari e mercadanti rivelatori dell'Asia nel Medio Evo*. Torino: Unione Tipografico-Editrice, 1960; Jean-Paul ROUX. *Les explorateurs au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1976; Michel MOLLAT. *Los exploradores del siglo XIII al XVI: primeras miradas sobre nuevos mundos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

então a tomar consciência dos limites de seu olhar, e Guilherme de Rubruc, frade franciscano que visitou os mongóis ao tempo do khan Mongka, em 1253-1255, não deixou de se admirar ao constatar que o *finis terrae* estava muito além do Mar Cáspio, que nos textos de sábios antigos, como Isidoro de Sevilha, às vezes era confundido com o Mar Oceano que circundava toda a Terra¹⁵. Para além das diferenças étnico-culturais sempre notadas, e colocadas em evidência, no encontro com os mongóis e os chineses, havia dificuldades de outra ordem nos contatos interculturais, a começar pelo problema fundamental da comunicação verbal e domínio das línguas orientais, condição básica para os propósitos dos missionários, que tinham sempre em mira a evangelização e a conversão, aspecto tratado em pormenor por Marina Kleine (**capítulo 7**). Não obstante, ao longo de todo o século XIII, o Ocidente projetou na Ásia seus anseios e seus desejos, vendo nos mongóis ou “bárbaros sanguinários” uma personificação dos povos apocalípticos do Gog e do Magog, cuja irrupção anunciaria o Fim dos Tempos, ou potenciais aliados, espécie de herdeiros do mítico governante oriental Preste João, na luta contra os infiéis, aspecto examinado a partir do relato de Marco Polo por Alexandre Lemos (**capítulo 8**).

Poder-se-ia pensar que o “horizonte onírico”, ao qual Jacques Le Goff se referia¹⁶, aos poucos teria cedido lugar a um conhecimento mais objetivo do Oriente? Na verdade, o topos do *Mirabilis Oriens*, das “maravilhas do Oriente”, sofreu significativo deslocamento a partir do momento em que os viajantes começaram a percorrer efetivamente terras antes conhecidas apenas por tradição livresca. Os monstros, híbridos, os desregramentos naturais, a fauna e a flora fantásticas, habituais nos bestiários e enciclopédias medievais, tenderam a desaparecer ou enfraquecer nos relatos de viajantes como Marco Polo e Ibn Battuta, sendo, entretanto, substituídos por outra categoria de portentos: os prodígios humanos. Os costumes estranhos e exóticos, por sua vez, trazem à tona um novo tipo de encanto: as maravilhas “internas”, pessoais e subjetivas – as únicas que poderiam sobreviver num ambiente pós-medieval, quando o

¹⁵ GUILHERME DE RUBRUC. *Itinerário*. In: Ildefonso SILVEIRA (trad). *Crônicas de Viagem: Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Pólo* (1245-1330). Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/EDUSF, 2005, pp. 150-151. Sobre as concepções medievais a respeito do *finis terrae*, ver Jill TATTERSALL. “*Terra incognita*: allusions aux extremes limites du monde dans les anciens textes français jusqu’en 1300”. *Cahiers de Civilisation Médiévale* (Poitiers), vol. XXIV 3/4, 1981, pp. 242-256.

¹⁶ Jacques LE GOFF. “O Ocidente medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico”. In: *IDEM. Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 263-280.

mundo começava a ser plenamente conhecido e esvaziado de elementos maravilhosos (**capítulo 9**).

É o que se pode verificar, também, num relato de princípios do século XV a respeito da embaixada castelhana chefiada pelo cavaleiro Ruy González de Clavijo junto à corte do célebre conquistador turco-mongol Tamerlão(1336-1405), estudado por Fernando Carlucci. Não obstante a presença de certos tópicos habituais do maravilhoso, não são mais os desregramentos naturais, nem a deformidade ou a monstrosidade (física, moral) dos povos orientais que retêm a atenção do narrador do relato, mas as diferenças entre hábitos e costumes e, sobretudo, a expressão do poder imperial através dos monumentos arquitetônicos de Samarcanda, capital do império timúrida, situada no atual Uzbequistão (**capítulo 10**). Ainda aí, todavia, está presente algo do Oriente poderoso, majestoso e, porque não dizer, exótico.

Invertendo a perspectiva, e restituindo-lhe, talvez, sua justa dimensão, será preciso refletir a respeito da posição chinesa em face dos povos estrangeiros que para lá se dirigiram, e das iniciativas que a China tomou para melhor conhecer o “Ocidente”¹⁷. Acostumados que estamos com a perspectiva eurocêntrica, poderá causar-nos alguma surpresa descobrir que, na Antigüidade, para os representantes do “Império do meio”, os *tat-sin* (expressão genérica pela qual identificavam os “Romanos” e, por conseguinte, os “ocidentais”) confundiam-se com os partos, persas e turcos da Ásia Central. É mais ou menos o que se pode verificar num bem elaborado documentário produzido por uma equipe sino-japonesa, onde os limites da rota terrestre da Seda alcançam apenas o norte do Paquistão e os países da Eurásia (Afeganistão, Uzbequistão, Tadjiquistão), jamais avançando além do atual Irã¹⁸.

Na perspectiva chinesa, as rotas de comércio da Eurásia representaram também focos de irradiação do Budismo, e nas proximidades da região de Pamirs, as Grutas dos Mil Budas de Dunhuang, construídas entre os séculos IV e VII de nossa era, até o período da Dinastia Tang (**ver figura 1**), constituem até o presente o mais impressionante testemunho da arte dos desertos da Ásia Central, congregando elementos budistas com influências culturais da tradição turca uigur, persa e cristã – em sua versão nestoriana. Foi justamente até meados do século IX, momento mais ativo dos

¹⁷ A melhor sistematização de dados a esse respeito encontra-se no velho livro de Henri CORDIER. *Histoire générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers depuis les temps le plus reculés jusqu'à la chute de la dynastie Mandchoue*. Paris: Librairie Paul Geuthner, 1920, 4 vols.

¹⁸ Trata-se de *The Silk Road*, extenso documentário sob a direção de Seiji Nakamura, produzido e exibido em 2002 para a emissora de televisão japonesa NHK e a emissora chinesa CCTV. Tal vídeo não foi distribuído no Brasil, e a maior dificuldade para nós é que a narração está em cantonês. Sabe-se da existência de uma versão em espanhol.

contatos pela da rota terrestre, que se abriram os caminhos que levavam a Chang'na, Turfan e Dunhuang, estendendo-se rumo a Karanchar, Kachgar, Yarkand, Kokand, Samarcanda, Merv, Báctria, Nishapur. Estas e outras cidades viriam a ser posteriormente povoadas por turcos sogdianos, já em território persa, e por elas é que passavam caravanas de comerciantes, sábios à procura de conhecimento, religiosos interessados em pregar, médicos, astrônomos, adivinhos e aventureiros que atravessavam desertos (de Gobi, Lop Nor, Taklamakan), florestas, estepes, planícies, vales, gargantas obscuras no alto de despenhadeiros.

Por caminhos parecidos é que passaram muitos monges budistas chineses entre os séculos IV e VI de nossa era, em busca de contatos com as tradições ancestrais da Índia. O mais famoso desses monges viajantes chamava-se Xuan Zang (Hsuan Tsang) (602-664), o qual empreendeu viagem ao “Ocidente”, através da Ásia Central, passando Turfan, pelo rio Oxus, a região da Bactriana, permanecendo algum tempo nos mosteiros da Índia, de onde partiu em 645 de retorno à sua terra, passando por Badakchan, Kachgar e Kotan, em plena Rota da Seda, levando consigo diversos textos indianos que ele mesmo traduzira, o que o tornou ilustre entre os seus¹⁹.

Bem menos conhecidos, os monges cristãos nestorianos Rabban Shawma e Marcos (que depois virá a ser eleito patriarca dos cristãos orientais com o nome de Mar Yahbhallaha III), ambos nascidos em Pequim, realizaram a verdadeira façanha de empreender uma peregrinação até Jerusalém em 1280-1281, passando antes pela Pérsia mongol governada pelos ilkhans Abaqa (morto em 1282) e Arghun (1284-1291). Como embaixadores deste último é que ambos foram encarregados de, após passar por Jerusalém, dirigir-se à cristandade latina, junto ao papa e aos reis da França e da Inglaterra, para estabelecer uma provável aliança entre mongóis e cristãos contra os muçulmanos. Enquanto esses pequineses descobriam o Ocidente, o veneziano Marco Polo descobria a China, governada por Kublai Khan, e alguns anos depois seriam enviadas as primeiras missões oficiais católicas, com João de Montecorvino (1291-1320), e a China seria retratada pelo frade franciscano Odorico de Pordenone (1314-1330)²⁰.

¹⁹ Li CHONGFENG. “Um esercito di... Buddha”. *Archeologia Viva* (Florença), ano XVII, nº 68, 1998, pp. 20-35. Sobre o desconhecimento do budismo pelos ocidentais, ver Jean-Marie LAFONT. “La découverte du bouddhisme par le monde européen”. *Dossiers d'Archéologie* (Dijon) nº 254, 2000, pp. 78-85; Rosalia C. VOFSHUK, “Primeros diálogos entre el Budismo y el Occidente: la diversidad em los testimonios”. *Transoxiana* (Buenos Aires), 2004, pp. 56-64.

²⁰ Por isso é que, no livro em que apresenta as origens da experiência cristã latina na China, a partir do relato de Odorico de Pordenone, o historiador René Grousset preocupa-se em retratar o caminho

Pela rota marítima, quando mercadores e viajantes “ocidentais” ultrapassavam as águas do Índico, navegando pelo regime das monções, viam o Mar da China dominado pelos grandes juncos – embarcação típica por todo o sudeste asiático. Ao passar pelas ilhas do Ceilão, Java, Sumatra e Malabar, paravam por vezes nos portos do reino de Champa (situado no atual Vietnã). Em águas chinesas, os contatos eram feitos nas cidades portuárias do sul, especialmente em Zaitun (Cantão), onde havia comunidades inteiras de judeus, muçulmanos e cristãos nestorianos, cujos vestígios arqueológicos (artefatos pessoais, adereços, moedas e, inclusive, ornamentos funerários) constituem um vasto material de estudo de pesquisadores orientais e ocidentais²¹.

A posição de supremacia que os governantes chineses sempre fizeram questão de impor nas relações com os estrangeiros, vistos muitas vezes como “bárbaros”²², ganhou novo aspecto no período inicial da dinastia Ming (1368-1644), sobretudo no governo de Cheng Zu (1403-1424), que pôs em execução um projeto ambicioso de consolidação da autoridade imperial, em duas frentes. Ao norte, mandou alargar as fortificações da Grande Muralha, dando-lhe a extensão gigantesca que apresenta até a atualidade, firmando sua autoridade junto aos nômades de proveniência turco-mongol. Ao sul, encarregou um de seus ministros, o eunuco de crença muçulmana chamado Zheng He (Cheng Ho) (1371-1435), de organizar uma grande frota naval para percorrer o Oceano, até os limites do “Ocidente”.

As expedições marítimas comandadas por Zheng He estão entre as mais espetaculares viagens intercontinentais realizadas antes da era moderna, ombreando e talvez mesmo superando em organização e técnica as expedições que fizeram a expansão marítima europeia algum tempo depois²³. Ele liderou diversas expedições de uma armada conhecida como “Frota do tesouro”, a primeira delas composta por 62 embarcações e 28.700 tripulantes, em 1405; e, nas demais, respectivamente, 37.700

inverso, com a visão dos ocidentais do ponto de vista dos emissários nestorianos de Arghun. Ver ORDERIC DE PORDENONE. *De Venise a Pekin au Moyen Âge*. Adapté en français moderne par Henriette Démoulin. Préface de René Grousset. Paris: Pierre Téqui, s.d., pp. 182-246.

²¹ Chen DASHENG & Denys LOMBARD, “Le rôle des étrangers dans le commerce maritime de Quanzhou (“Zaitun”) aux XIII et XIV siècles”. In: VV.AA. *Marchands et hommes d'affaires asiatiques*. Paris: Éditions de L'EHESS, 1987, pp. 21-29.

²² A posição chinesa nas relações exteriores é assim descrita pelo pesquisador Michael LOEWE. *Imperial China: the historical background to the modern age*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1978, p. 247: “Chinese statements regarding foreign peoples are highly repetitive. Both in the memorials submitted to the throne and in the decrees ordering the adoption of requisite policies, foreign tribes and peoples are described in clichés which are framed to evoke suspicion, scorn or distrust, and which assume that the more fortunate Chinese are possessed of superior and gifts by right”.

²³ O erudito português Fernando CORREIA DE OLIVEIRA. “Foi mais forte que o vento do Oeste”. In: *IDEM. 500 anos de contatos luso-chineses*. Lisboa: Fundação Oriente, s.d., pp. 9-15, estabelece um paralelo entre Zheng He e Vasco da Gama.

tripulantes na de 1408, 27.000 na de 1409, 27.670 na de 1412. Não há dados sobre a quantidade de tripulantes das expedições realizadas em 1417 e 1421, mas havia 27.550 homens na de 1431, entre oficiais, marinheiros e soldados. Não estamos diante de um viajante comum, mas de um embaixador e de um chefe militar, que no retorno de suas expedições trazia mercadorias, presentes oferecidos pelos governantes contatados, e prisioneiros que haviam se negado a aceitar a supremacia do imperador a quem representava. Saindo do sul da China, ele realizou o caminho inverso da rota marítima da seda, passando inclusive pelos portos do Golfo Pérsico, do Mar Vermelho e da África Oriental, chegando talvez até o canal de Moçambique.

Por todas as terras em que passou, Zheng He é lembrado como figura de proa, fundador de comunidades e “civilizador”, e na própria China continua a ser reverenciado como herói nacional. Em suas expedições, os propósitos não eram meramente comerciais, mas tinham fins estratégicos evidentes: impor aos povos visitados a autoridade dos “governantes celestes” do “império do meio”. Não é à toa que a interrupção da expansão naval chinesa continue a motivar calorosos debates entre os especialistas em geopolítica, que vêem no abandono dessa estratégia ofensiva, e no posterior fechamento dos portos para os estrangeiros, uma mudança de rumo que viria a ter conseqüências profundas e duradouras na configuração das relações internacionais nos séculos posteriores²⁴.

Ao estudar os viajantes medievais da Rota da Seda, temos ciência de que ampliamos nosso próprio ângulo de visão em relação ao conhecimento produzido pelos pesquisadores europeus sobre o mesmo tema. Optando por uma via diferente daquela carregada de etnocentrismo, que atribui aos “exploradores” e “aventureiros” cristãos medievais uma primazia nas viagens intercontinentais que não tiveram, observamos o fenômeno das relações entre viajantes do Velho Mundo numa posição privilegiada: do Novo Mundo, até então desconhecido, podemos ver de longe e avaliar de modo mais equidistante o papel dos viajantes dos três continentes (África, Europa e Ásia) no estabelecimento dos contatos. E numa avaliação rápida, e geral, não será demais dizer

²⁴ Nas palavras de Paul KENNEDY. *Ascensão e Queda das grandes potências*. Rio de Janeiro: Campus, 1989, p. 17: “Pelo que os historiadores e arqueólogos nos podem dizer, o tamanho, poder e navegabilidade da marinha de Cheng Ho [...] bem poderiam ter navegado em volta da África e “descoberto” Portugal várias décadas antes que as expedições de Henrique o Navegador comessem a aventurar-se ousadamente ao sul de Ceuta”. Mais recentemente, outra polêmica reacendeu os debates em torno das viagens de Zheng He, após o lançamento do livro de Gavin MENZIES. *1421: the year China discovered the World*. London: Bantam Press, 2002 (tradução brasileira: *1421: o ano em que a China descobriu o mundo*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006), em que é apresentada a hipótese de que os chineses teriam chegado à América.

que, na história dos contatos intercontinentais, a “aventura” da “expansão européia” foi tardia, embora tenha sido determinante e transformadora das condições geopolíticas globais, produzindo aquilo que alguns têm denominado de “ocidentalização” do mundo²⁵.

Antes da expansão marítima européia, enquanto os viajantes cristãos dos séculos XI-XII enfrentavam enormes dificuldades, devido às más condições dos transportes e das estradas e os perigos representados pelos bandidos e salteadores, para realizar deslocamentos dentro do próprio continente²⁶, o Oriente Médio e o Extremo Oriente eram ligados por vias de acesso marítimas freqüentemente cortadas por frotas navais, e como já se apontou há bastante tempo, a marinha muçulmana veio a influenciar a própria tecnologia náutica cristã. Durante a Alta Idade Média, e mesmo no período da Idade Média Central, os latinos reconheciam a superioridade e brilhantismo das civilizações bizantina e muçulmana, sem, por isso, tratar os “gregos” e sarracenos a partir de clichês e estereótipos, qualificando-os de “cismáticos”, “afetados” ou “infiéis”²⁷. Foi apenas a partir do século XIII que os ocidentais aventuraram-se para além do Mediterrâneo, adentrando pela Ásia Central e pelo Oceano Índico, para depois margear o Atlântico, e essa “via atlântica” abriu, sem dúvida, novas possibilidades para os europeus na era moderna.

²⁵ Para Christiane DELUZ. “Partir c’est mourir un peu. Voyage et déracinement dans la société médiévale”. In: VV.AA. *Voyages et voyageurs au Moyen Âge*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1996, p. 291, homens como Guilherme de Rubruc e João de Pian del Carpine eram exceção numa sociedade enraizada como a medieval, em que por volta de 90% da população era camponesa, ligada à terra, sem muita predisposição para o desenraizamento. Os críticos em geral concordam em afirmar que o início desse processo ocorre no período posterior à Idade Média. Entre outros autores que discutiram esta questão, ver Serge LATOUCHE. *A ocidentalização do mundo: ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*. Petrópolis: Vozes, 1996.

²⁶ Jônatas Batista NETO. “Aspectos das viagens medievais: obstáculos e perigos”. *Revista de História* (USP), nº 119, 1985-1988, pp. 182-196, apresenta várias situações a que os viajantes, sobretudo os emissários, estavam expostos, principalmente os ataques por parte de salteadores nas estradas.

²⁷ Para Jacques LE GOFF. *A civilização do Ocidente Medieval*. Bauru, SP: EDUSC, 2005, p. 134, os latinos nutriam pelos “gregos” uma mistura de cobiça e de desprezo que vinha de um sentimento mais ou menos reprimido de sua própria inferioridade, reprovando-os por serem afetados, covardes, trapaceiros. Seria “o reflexo do guerreiro bárbaro e pobre diante do civilizado rico”. A admiração pelas riquezas e monumentos, enfim, pela grandeza de Constantinopla, vista como “a maior cidade do mundo”, aparece nos textos de viajantes como Liutprando de Cremona, Geoffrey de Villehardouin e Robert de Clari. Neste sentido, ver Jean EBERSOLT. *Constantinople byzantine et les voyageurs du levant*. Paris: Ernest Leroux, 1918, esp. pp. 39-45. Quanto ao que diz respeito às relações entre “francos” e “muçulmanos”, parece também notório o desequilíbrio cultural e tecnológico entre ambos os grupos. No Oriente Médio, os “*franji*”, termo genérico aplicado aos cristãos ocidentais, eram qualificados de “rudes” e “ignorantes” pelos cultivados príncipes sírios. Ver Aamin MAALOUF. *As cruzadas vistas pelos árabes*. São Paulo: Brasiliense, 1994, e, sobretudo, as impressões registradas por um emissário muçulmano a respeito dos latinos, em André MIQUEL. *Ousama: un prince syrien face aux croisés* (Les inconnus de l’histoire). Paris: Fayard, 1986.

RELATOS E IMPRESSÕES DE VIAGEM

Nessa história do período anterior aos grandes descobrimentos, os vestígios materiais e documentos escritos deixados pelos viajantes não são abundantes. Os registros arqueológicos ficaram soterrados por muito tempo, tendo de ser minuciosamente reconstituídos, algo que só vem sendo realizado nas últimas décadas. Os documentos escritos (cartas, apontamentos, roteiros de viagem) são em pequeno número, e nem sempre estão disponíveis em línguas modernas. Um tipo documental importante para a pesquisa é a literatura produzida pelos próprios viajantes. Os relatos de viagem constituem, para nós, a principal forma de acesso às informações, juízos e impressões emitidos pelos atores principais dessa grande jornada que foram as viagens intercontinentais.

Entretanto, convém sublinhar alguns aspectos formais e conceituais no que respeita a esse tipo de documentação. A primeira questão que precisa ser esclarecida é que, embora os relatos de viagem tenham sido aqui tomados como evidências documentais de primeira ordem, temos ciência de que eles pertencem a um gênero textual muito particular: o da “literatura de viagens”. Com Lorenzo Silva, teremos que admitir que a literatura de viagens, em sua primeira e mais ampla acepção, compreende todas as obras literárias (ficcionais ou não) que de um modo ou de outro têm a viagem como motivo ou estrutura²⁸. Mas, para nós, interessaram apenas relatos de viagens reais, descartando textos como o *Livro das Maravilhas*, de João de Mandeville, ou o *Mirabilia descripta*, de Jordão de Séverac, que, como se sabe, embora tenham em foco o “Oriente”, são compilações que mesclam algumas informações objetivas a uma série de elementos ficcionais, bem ao gosto do público letrado da Europa medieval e renascentista²⁹.

²⁸ Lorenzo SILVA. *Viajes escritos y escritos viajeros*. Madrid: Anaya, 2000, p. 14. Sobre a “literatura de viagens”, consultar também Patrícia ALMERCEGUI. “La experiencia del viaje”. *Revista de Occidente* (Madrid), nº 280, 2004, pp. 5-6. Ver ainda a página eletrônica do Centre de Recherche sur la littérature des voyages, da Université de Nice (<http://www.crlv.org>).

²⁹ Embora não tenha de fato viajado ao Oriente, Mandeville escreveu a obra de maior sucesso a respeito das “maravilhas” orientais. Ver Ana PINTO. “Anotaciones sobre la versión inglesa de “Los viajes de Sir John Mandeville”. *Revista de Filología Românica* (Madrid), nº 8, 1991, pp. 163-178. Diferente é o caso de Jordão de Séverac, que efetivamente percorreu o Oriente Médio, passando pelo Iraque até chegar à Índia. Seu texto, todavia, é ainda muito marcado pelos elementos tradicionais do maravilhoso cristão. A seu respeito, ver a tese de doutorado de Christine GADRAT. *Les Mirabilia descripta de Jordan Catala: une image de l'Orient au XIV siècle*. Paris: École Nationale des Chartes, 2000. Resumo disponível on-line: <http://theses.enc.sorbonne.fr/document104.html> (acessado em 28/12/2006).

Tais relatos nos reservaram gratas surpresas, muitas descrições vívidas e saborosas, e algumas lições de crítica textual. Entre os viajantes inicialmente selecionados, um deles se destacava pela riqueza dos detalhes e pelas idéias particulares a respeito dos costumes dos povos que viu. Trata-se de um suposto mercador judeu da Itália, Jacob d’Ancona, que teria permanecido em Zaitun, no sul da China, de 1270 a 1273³⁰.

O problema é que suas informações destoavam das dos demais não só pelo volume e densidade, mas também pela forma de enunciação, sempre em primeira pessoa, pelo ceticismo e pelo caráter excessivamente racional, cartesiano mesmo, dos argumentos apresentados, com algum cheiro de “individualismo moderno”. Para complicar ainda mais o quadro, conforme consta na introdução do texto, David Selbourne, o editor, teria recebido autorização do proprietário do manuscrito para traduzir e publicar o texto em inglês mediante o compromisso de não tornar público o códice original, escrito em vernáculo provavelmente no século XIV. Assim, teríamos que confiar na sinceridade e na leitura correta do editor, única pessoa a ter o privilégio de folhear o documento. Com a polêmica gerada pela publicação do livro, e mediante as dúvidas e reservas apontadas por acadêmicos e especialistas, decidimos por retirar o suposto relato de Jacob d’Ancona de nosso elenco de fontes documentais.

Polêmicas à parte, voltando ao problema do enquadramento conceitual dos relatos de viagem, convém especificar a variedade de formas narrativas e as diferentes implicações analíticas que se impõem quando, sob um mesmo rótulo, agregam-se cartas (como aquelas escritas pelos comerciantes judeus dos séculos XI-XII, ou aquelas escritas pelo franciscano João de Montecorvino, no princípio do século XIV), relatórios (o mais famoso deles é a obra de João de Pian del Carpine, *Ystoria Mongalorum*, em meados do século XIII, mas este mesmo gênero textual encontra-se no relato de Ruy González de Clavijo, no princípio do século XV), diários de viagem (como parece ser o caso do relato do mercador muçulmano Sulaiman, no século IX), tratados (como vem a ocorrer com o mercador bizantino Cosmas Indicopleutes, em meados do século VI, que inclui a descrição do mundo que conhecia no meio de uma obra de natureza teológica que tem por fim interpretar a configuração do mundo) e memórias (como vem a ocorrer com os textos do veneziano Marco Polo e do marroquino Ibn Battuta).

³⁰ JACOB D’ANCONA. *Cidade da luz*. Editado do original por David Selbourne. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

É preciso considerar também que os livros de viagem medievais pertencem antes de tudo ao âmbito dos estudos geográficos, servindo de fonte de informação dos povos e paisagens³¹. Não obstante, não é pequena a interferência de elementos propriamente literários, como se pode depreender do estudo da narrativa, forma e estilo de composição realizado por Eugenia Popeanga. O enquadramento formal ao modelo da literatura cavaleiresca, privilegiando na trama narrativa a noção de “maravilha” e “aventura”, nos convida a estabelecer mediações importantes com o texto antes de extrairmos seu conteúdo. Seu discurso tem caráter analógico-referencial, cuja finalidade é dar a conhecer ao grande público informações, em sua maior parte, até então desconhecidas. A forma de enquadramento do diferente, do “outro”, à realidade sensível, familiar ao relator, pode revelar bastante a respeito do objeto da narração e a respeito do enunciador. Existe, pois, uma retórica dos textos medievais de viagem, mas por detrás do que se representa por meio de imagens verbais subsiste uma realidade nova, recentemente descoberta³². Observar como se processa o jogo entre a reprodução do que foi apreendido pelo olhar e a projeção imaginária, enfim, como se processa a incorporação do diferente e do estranho por pessoas de uma sociedade tradicional constitui tarefa extremamente necessária e útil. E os textos examinados nesta coletânea se prestam bem a isso, uma vez que dizem respeito a viagens intercontinentais, fora dos limites habituais do mundo a que pertenciam os relatores.

No que respeita à finalidade das viagens aqui estudadas, constata-se também uma multiplicidade de situações que produzem pontos de vista importantes na própria forma de composição. Alguns dos viajantes examinados foram embaixadores, representando autoridades religiosas (João de Pian del Carpine foi encarregado de sua missão pelo papa Inocêncio IV) ou seculares (Ruy González de Clavijo era embaixador do rei Henrique III de Castela), o que explica, em parte, a quem o texto escrito se destinava e a importância das informações pontuais de natureza política, estratégica, militar, quando se tratava de negociar com povos guerreiros, como os turco-mongóis. Outros foram missionários (sobretudo os frades Guilherme de Rubruc, João de Montecorvino e Odorico de Pordenone), e seu olhar partiu de um ângulo preciso

³¹ Os viajantes aqui estudados encontram-se entre as principais fontes de informação sobre a Ásia no livro de Georges H. T. KIMBLE. *Geografia na Idade Média*. Trad. Márcia S. de Carvalho. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2000, pp. 161-194.

³² No princípio dos anos 1990, a autora coordenou uma equipe de pesquisa dedicada ao estudo dos gêneros textuais da literatura de viagens na Idade Média. Ver sua proposta geral de abordagem em Eugenia POPEANGA. “Lectura e investigación de los libros de viajes medievales”. *Revista de Filología Románica* (Madrid), nº 8, Anejo I, 1991, pp. 9-26; *IDEM*. “El discurso medieval en los libros de viajes”. *Revista de Filología Románica* (Madrid), nº 8, 1991, pp. 150-162.

(cristão) e tinha um fim imediato: a crítica ou mesmo descaracterização de costumes religiosos concorrentes e a tentativa de explicação da superioridade de sua fé, seu texto tendo caráter abertamente proselitista. Diferente é a perspectiva dos mercadores (como o muçulmano Sulaiman e o cristão Marco Polo), cujo olhar revela às vezes maior objetividade e se dirige a outros aspectos da sociedade (descrição de hábitos e costumes, comentários sobre produtos comercializáveis). Mas não convém separar de modo muito rígido nossos testemunhos em categorias estanques, porque na maioria das vezes uma mesma pessoa representava diferentes papéis. Parece que o melhor exemplo é mesmo Marco Polo: acompanhando o pai e o tio, comerciantes de Veneza, ele chega em Khanbalik no ano de 1275, apresentando-se como emissário papal a Kublai; nos vários anos que permaneceu na China, pertenceu à corte do Grande Khan, vindo a ser inclusive seu representante em algumas províncias; de volta a Veneza, em 1295, mostra as grandes possibilidades do comércio e da riqueza do Oriente longínquo, expressando aqui sua posição de mercador.

A figura emblemática de Marco Polo nos ajuda a compreender outra dificuldade de trabalhar com os relatos de viagem. Embora a matéria narrativa do *Divisament du Monde*³³ diga respeito às suas viagens, o texto composto em 1298 é de autoria de Rusticello de Pisa, um obscuro autor de romances de cavalaria. Assim, não nos encontramos diante de um depoimento direto, nem de informações tomadas de primeira mão, na própria época do acontecimento. Distinguir o que cabe ao viajante e o que cabe ao relator da viagem é algo que continua a intrigar os especialistas, e que não pode ser plenamente resolvido. Algo parecido ocorre com as informações da *rihla* de Ibn Batuta, que constituem suas memórias, ditadas ao escriba Ibn Yuzayy muito tempo depois da realização dos trajetos e peripécias narrados³⁴. A intercalação de anedotas e recomendações de caráter moral revela-nos o fruto de uma reflexão posterior, do homem velho que relembra as glórias do passado e confere à sua própria vida um sentido – conhecendo de antemão que rumo os fatos narrados tomaram.

Chegamos aqui, por fim, ao problema das visões de mundo perpassadas nos textos. No final das contas, todos os relatos foram elaborados a partir de um lugar de enunciação considerado bom, ideal e correto, revelando-nos os condicionamentos da

³³ Também conhecido como *Livre des merveilles*, na França, e *Il Milione*, na Itália.

³⁴ Michele GUÉRET-LAFERTÉ. *Sur les routes de l'Empire Mongol: ordre et rhétorique des relations de Voyage aux XIII et XIV siècles*. Paris: Honoré Champion, 1994, pp. 138-145, observa que, no caso de Ibn Yuzayy e Ibn Battuta, é possível distinguir a voz do narrador informante da voz do escritor, que se autoneia no texto, mas quanto a Rusticello de Pisa e Marco Polo, o texto do *Divisament du monde* é reiteradamente pontuado por uma voz (eu/nós) que se pode qualificar de neutra.

sociedade dos viajantes. Antes de mais, tais viajantes foram cristãos (em sua forma nestoriana, caso do mercador Cosmas Indicopleutes, ou em sua forma católica romana, como os franciscanos Odorico de Pordenone, o mercador Marco Polo ou o embaixador castelhano Ruy González de Clavijo), judeus (caso dos mercadores judeus da Espanha ou do Egito, mas principalmente, do viajante judeu-espanhol Benjamin de Tudela) e muçulmanos (caso do iraquiano Sulaiman, e do marroquino Ibn Battuta). Faltou-nos o acesso, do qual muito lamentamos, ao testemunho de algum viajante que nos apresentasse o modo de ver o mundo islâmico, judaico e cristão a partir da perspectiva chinesa, quem sabe budista! Isto porque, no final das contas, é a partir dessa diversidade de crenças, com suas formas particulares de ver o mundo, que os povos e culturas ligados pela Rota da Seda são mencionados. Daí o maravilhamento, as tentativas de enquadramento cultural, os juízos morais, o esforço em dominar os diferentes códigos de comunicação, e as projeções imaginárias. Para nossos viajantes, o maior obstáculo era como aprender a lidar com o diferente, com o “outro”.

Por isso mesmo, ao refletir sobre a experiência histórica dos contatos abertos pela Rota da Seda, optamos por apreendê-la do ponto de vista cultural, antropológico. Partimos do pressuposto de que são os sistemas simbólicos de suas próprias culturas que condicionam e orientam os relatos dos viajantes. Nosso interesse não está nas mercadorias trocadas, ou nas técnicas e instrumentos que permitiram os deslocamentos e contatos (a organização das caravanas; o desenvolvimento náutico, por exemplo³⁵), mas nas características dos povos postos em contato, nos hábitos e costumes, nas crenças, saberes e formas de organização social, nas formas de apreensão da paisagem natural e da cultura material.

Em nossa abordagem, consideramos que os relatos de viagem expressam pontos de vista produzidos por indivíduos que integravam distintas formas de organização política (o cidadão da república de Veneza, Marco Polo, descrevendo a existência do milenar império chinês; o súdito do reino cristão de Castela, Ruy González de Clavijo, descrevendo o sistema de funcionamento do gigantesco império conquistado por Tamerlão), diferentes conjuntos culturais (para Ibn Battuta, tanto os chineses quanto os cristãos bizantinos são chamados de “infieis”, mas o termo expressaria os mesmos juízos de valor? Para Odorico de Pordenone, haveria que se distinguir os idólatras –

³⁵ Tais aspectos preocuparam os pesquisadores, como se poderá ver na lista de referências bibliográficas produzidas a respeito, entre as quais: M. P. NOUGARÈDE. “Qualités nautiques des navires arabes”. *Studia* (Centro de Estudos Ultramarinos), n. 11, 1963, pp. 95-121; Yoro K. FALL. *L'Afrique à la naissance de la cartographie moderne: les cartes marjorquines*. Paris: Karthala, 1982.

budistas e outros –, dos nestorianos cismáticos, embora ambos não estivessem do mesmo lado da “verdade”), identidades múltiplas e diversidade étnica (o iraquiano e muçulmano Sulaiman compara valorativamente os costumes dos chineses e dos indianos; o africano e muçulmano Ibn Battuta emite uma série de juízos, por vezes muito negativos, dos costumes dos negros da África oriental e do Sudão; os cristãos europeus João de Pian del Carpine e Guilherme de Rubruc chocam-se com o aspecto e comportamento dos mongóis asiáticos).

Nesta perspectiva, a análise comparativa parece ser a ferramenta mais apropriada. Junto com antropólogos e historiadores da cultura, consideramos que as identidades culturais são eminentemente relacionais, interativas, e, na busca pelo estabelecimento das interações, das trocas e confrontos, a comparação nos levou a buscar menos as homologias do que as variações, os processos de diferenciação pelos quais as sociedades, como um todo, se constroem e se reproduzem³⁶. Assim, procuramos cruzar os dados fornecidos pelos viajantes, verificando o quanto suas descrições e impressões pessoais revelam assimetrias, reproduzindo sua própria visão de mundo, rechaçando a diferença, e o quanto estas mesmas descrições e impressões revelam intercâmbios e trocas, sendo incorporadas ao modo particular de ver o mundo do enunciador, enfim, o quanto a Rota da Seda foi também uma via aberta para o diálogo intercultural.

De fato, ao promover os contatos, a rota pôs bens, pessoas, riquezas, técnicas e idéias em movimento. Adentrando em territórios antes desconhecidos, interagindo e aprendendo algo novo, os viajantes contribuíram para alargar os horizontes de seus respectivos povos, tirando-os do enclausuramento e estimulando outros a fazer o mesmo. Talvez por isso seus relatos tenham despertado tanto interesse no momento mesmo em que foram escritos³⁷. Mas suas palavras mostram-se perfeitamente atuais no mundo contemporâneo, articulado em âmbito global e em busca da pluralidade cultural. Também neste aspecto, o passado tem provavelmente algo a nos ensinar.

³⁶ **Frederick BARTH**. *Os grupos étnicos e suas fronteiras*. São Paulo: UNESP, 1998. *Nas operações de análise, seguimos em parte as recomendações de Lucette VALENSI*. “L’exercice de la comparaison. Au plus proche, à distance: le cas des sociétés plurielles”, *Annales HSS*, 57 année n° 1, 2002, pp. 27-30; e **Michael WERNER & Bénédicte ZIMMERMAN**. “Penser l’histoire croisée: entre empirie et réflexivité”, *Annales HSS*, 58 année n° 1, 2003, pp. 7-36.

³⁷ O relato de Marco Polo encontra-se conservado em 150 manuscritos, o de Odorico de Pordenone em 180 manuscritos e o *Livre des merveilles*, de Jean de Mandeville, em 250 manuscritos, distribuídos por toda a Europa. Cf. **Michele GUÉRET-LAFERTÉ**. *Sur les routes de l’Empire Mongol: ordre et rhétorique des relations de Voyage aux XIII et XIV siècle*, op. cit., p. 9.

CAPÍTULO 1 – CHINESES, ROMANOS E O SISTEMA MUNDIAL: OS PRIMÓRDIOS DA ROTA DA SEDA.

André Bueno

Ao falarmos da Rota da Seda, estamos antes de tudo a discutir um empreendimento milenar e multicultural. A velocidade dos processos de comunicação e de comércio contemporâneos não dá espaço para que as gerações atuais consigam muitas vezes imaginar a complexidade que o fenômeno da Rota da Seda atingiu, dadas as condições em que se realizou. Igualmente, a diversidade de povos, espaços, tempos e culturas envolvidas em sua estruturação exige também do estudioso uma série de experiências e aprendizados bastante específicos, o que torna o assunto tão difícil quanto atraente. Se hoje podemos percorrer os trajetos da rota em caminhões, carros ou mesmo de avião, ainda assim ela nos reserva inúmeras surpresas, guardadas na forma de textos, construções e vestígios materiais escondidos ao longo de desertos extensos, montanhas de areia, planícies e florestas pouco acessíveis.

Dada a extensão do assunto e das inúmeras possibilidades de abordá-lo, tive naturalmente que delimitar um objeto de estudo, e optei por circunscrevê-lo a uma área com a qual já tive oportunidade de trabalhar antes: a estruturação da Rota da Seda na China Antiga³⁸. O que buscarei ao longo deste texto, portanto, é apresentar um panorama geral sobre como o fenômeno da rota se desenrola no período histórico compreendido entre o século 3 AEC* (quando surge a dinastia Han, principal empreendedora da Rota da Seda na Antiguidade) e o século 3 EC (quando a mesma se dissolve, num processo de desagregação política comum a praticamente quase todos os grandes impérios da época). É um contexto extenso, mas que mantém uma certa uniformidade de padrões, pelo que o julgo adequado. Procedamos, pois, a sua análise.

A ORGANIZAÇÃO DA ROTA DA SEDA

³⁸ Na dissertação de mestrado intitulada *Roma, China e o sistema mundial entre os séculos I e III*, sob a orientação de Ciro Flamarion Cardoso. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História da UFF, 2002.

* Adotaremos no presente texto a cronologia da história chinesa. Os anos e séculos serão indicados em algarismos arábicos, seguidos da referência temporal, de acordo com a seguinte convenção: AEC (Antes da Era Comum); EC (Era comum).

A escolha da China como a temática deste texto é, antes de tudo, uma opção metodológica e de conteúdo. A pretensão, aqui, é destacar as motivações que levam a China a envolver-se de modo absoluto com a construção da Rota da Seda – e sem ela, provavelmente a mesma rota se transformaria numa iniciativa muito pouco viável. Mas o que torna a presença da China tão fundamental? A seda, por si só, pode tornar uma civilização digna de tal poder? Devemos, pois, examinar com cuidado o que torna tão importante a presença dessa civilização no desenvolvimento da rota.

Em primeiro lugar, devemos considerar o aspecto organizativo dos chineses: eles foram os primeiros a explorar e administrar as rotas comerciais que levavam ao Ocidente de forma sistemática, sob a autoridade e patrocínio do governo imperial. É claro que bem antes dos chineses algumas civilizações já sabiam organizar-se em redes administrativas complexas que eram capazes de absorver os rendimentos provenientes das rotas comerciais Oriente-Ocidente (a Pérsia Aquemênida pode ser tomada como um claro exemplo disso).

No entanto, a China foi a primeira civilização a entender a existência da Rota da Seda. Ao longo do século 2 AEC, os chineses tiveram a oportunidade de investigar o processo de circulação das mercadorias ao longo das rotas da Ásia Central, e com base nisso elaboraram um projeto de exploração dos mesmos que contava com uma vasta rede de agentes governamentais (exploradores, militares, funcionários) encarregados de averiguar dados, controlar postos, recolher taxas alfandegárias, entre outras tantas atribuições. A consolidação destas rotas de tráfego foi definitiva para assentar uma série de caminhos comerciais que vieram a caracterizar aquilo que, modernamente, chamamos de Rota da Seda. Na verdade, a seda era apenas um dos muitos produtos que circulavam nessas vias, mas ela adquiriu importância toda especial devido ao seu valor monetário, decorrente de algumas características (existente em razoável quantidade, cara, fácil de carregar, com diversas gradações de qualidade e de fácil aceitação e troca) que a transformavam numa espécie de moeda internacional.

A consequência desse processo fica clara pela integração de diversas civilizações ao circuito comercial e cultural agregado pela Rota da Seda. Uma vasta circulação de produtos exóticos, informações e idéias organiza-se em torno dessas vias de troca. A iniciativa chinesa assegura certa estabilidade no fornecimento de mercadorias ao Ocidente, dá ensejo ao aspecto organizativo dos caminhos e permite um processo de conhecimento mútuo entre as civilizações. Os chineses elaborariam ainda minuciosos relatórios sobre os reinos ocidentais – incluindo aí o Império Romano, como

veremos – e deles fazem descrições indispensáveis para repensarmos o aspecto geográfico e cultural do mundo antigo. Afinal, nossas noções primeiras sobre a antiguidade dão-nos uma visão compartimentada das sociedades, que gira em torno da Europa e que praticamente exclui a existência de outras civilizações. Os chineses nos apresentam, porém, uma outra concepção: a idéia de um mundo extenso e inter-relacionado de modo bastante profundo e complexo, cuja existência está vinculada a delicados laços de equilíbrio mantidos pelos grandes reinos e pela rota.

Tal visão torna-se, portanto, fundamental para repensarmos o mundo antigo numa escala macro-cósmica. A contribuição chinesa apresenta-se aí não somente pelo aspecto empreendedor e administrativo como também, pelas noções que essa sociedade extrai de sua experiência, legando-nos uma perspectiva alternativa às usuais sob a forma de documentos investigativos e, às vezes, esclarecedores.

No período dos séculos 2-1 AEC, a Dinastia Han começou a manifestar certa preocupação em se relacionar com as civilizações do Extremo Oeste, por razões políticas e econômicas. A ameaça constante dos “bárbaros” Xiong-Nu³⁹ ao longo da muralha norte motivou as primeiras expedições dos Han em direção ao Ocidente, em busca de alianças militares contra os nômades e, num segundo momento, para o desenvolvimento de relações comerciais. Os chineses acreditavam que a Pártia⁴⁰ e os *kushans*⁴¹ poderiam ajudá-los no equilíbrio das fronteiras ocidentais, detendo os movimentos expansionistas dos povos das estepes provenientes da Mongólia e da Ásia Central. Quanto aos romanos, no entanto, o império chinês ainda não conhecia com exatidão o seu papel na dinâmica das regiões do Oeste. É quase certo, portanto, que as primeiras missões enviadas pelos chineses em direção aos impérios e reinos do Ocidente possuíam um caráter duplo; o de investigar (conhecer e aprender mais sobre estas civilizações) e (quando possível), travar contatos diplomáticos.

O exemplo clássico desta iniciativa é a conhecida embaixada de Zhang Qian (em 139 AEC) ao Ocidente. No entanto, ela foi precedida por uma mudança na mentalidade chinesa acerca dos expedientes políticos e sociais a serem utilizados pelo Império. A sociedade, antes bastante fechada aos contatos com o exterior e autocentrada na sua

³⁹ Conhecidos entre nós como hunos, seria o mesmo povo que depois iria atacar o Império Romano, após ter sido parcialmente expulso da Ásia pelos chineses.

⁴⁰ Os partos foram um povo de origem desconhecida – provavelmente de afiliação pérsica – que retomou parte do antigo Império Aquemênida das mãos dos gregos em torno do século –3 AEC.

⁴¹ Os *kushans* constituíram um povo de origem nômade que se instalou no norte da Índia, fundando uma dinastia relativamente poderosa em torno dos séculos –1 AEC +2 EC.

própria cultura, começou a distender suas relações com as áreas que compunham sua periferia geográfica.

Acreditamos que as pressões “bárbaras” vindas do Norte fossem apenas uma das motivações que levaram a China Han a se abrir para as influências vindas do Oeste e do Pacífico, pois o que estaria ocorrendo, na verdade, seria uma necessidade natural de escoar uma produção econômica cada vez maior e de aumentar o território do império em busca de terras que pudessem ser arroteadas por uma população igualmente crescente. Estes fenômenos promoveram um impulso na burocracia celeste na busca de soluções para administrar a expansão territorial e populacional, e, nas palavras do imperador Wu Di (141-87 AEC), “*trabalhos excepcionais exigem homens excepcionais*”.

Zhang Qian foi um desses homens. No ano 139 AEC, ele se ofereceu para negociar um tratado de amizade com os *yuezhi* (ou *kushans*) e promover uma aliança contra os Xiong-Nu. Acompanhado de cem homens, foi logo capturado pelos “bárbaros”, que o detiveram por dez anos, tempo no qual o próprio Zhang casou-se com uma nativa e aprendeu a língua e os costumes do país. Logrando fugir, retomou sua missão original e foi procurar os *yuezhi*, descobrindo, porém, que estes haviam se deslocado em direção à Bactriana e que não tinham mais pretensões de enfrentar os povos das estepes, sendo reticentes em firmar uma aliança com os chineses e garantindo, tão somente, sua simpatia pela causa Han. Nessa época, os *yuezhi* estavam preocupados com a construção do futuro Império Kushan e, assim como os reinos greco-indianos, encontravam-se bastante fragilizados. Zhang, no entanto, percebeu a importância desses povos para o equilíbrio do Extremo Oriente. Notou, inclusive, a enorme demanda de produtos chineses nos mercados da Ásia Central e uma grande quantidade de mercadorias que não conhecia com precisão.

Ao voltar para a China, tendo concluído a embaixada da qual só restaram ele, sua mulher e um oficial, Zhang Qian foi recebido como herói. E, sendo o oficial mais experiente de que os Han dispunham, no ano 115 AEC, enviaram-no novamente em missão para a região de Ferghana e da Sogdiana⁴². Nessa segunda viagem, levou presentes que foram despachados para todos os reinos da Ásia Central, segundo os interesses políticos de Wu Di. Tais reinos são citados no *Shiji* como An Xi (Pártia), Shengdu (Índia), Dayuan, Daxia e Kangju (reinos báctrios), o Grande Yuezhi (no

⁴² W. S. MORTON. *China – história e cultura*. RJ: Zahar, 1986, pp. 76-77.

futuro, Kuei shang, ou Kushan), além de estados vizinhos a esses, o que não exclui de forma alguma a possibilidade de emissários terem sido enviados até as fronteiras romanas – Zhan Qian indica a existência do reino de *Lixuan*, palavra homônima a *Lijian*, um dos nomes atribuídos ao Império Romano⁴³.

Devido a essa política, em 91 AEC os Han já haviam conseguido regularizar suas relações com os vizinhos, o que apareceria em duas menções significativas sobre sua primeira embaixada direta para os An Xi:

*“Quando a primeira embaixada foi enviada aos An Xi de Zhong Guo [Terra do Meio, ou China], o rei de An Xi ordenou que fossem recepcionados por vinte mil cavaleiros de sua fronteira até a capital. Tendo passado por várias cidades, foram recebidos na corte com todas as honrarias. Após o retorno da embaixada Han, os An Xi enviaram uma embaixada para conhecer e vislumbrar toda a grandeza do Império Celeste. Eles trouxeram inúmeros presentes, tais como grandes ovos de pássaro [avestruz] e malabaristas vindos de Li jian [Síria].”*⁴⁴

Eis aqui outra passagem pertinente. Cita-nos Bangu:

*“[...] os An Xi estão situados a 11.600 li de distância da capital do Império, Chang An. São vizinhos dos Kangju, Dayuan e fazem bordas com Diao chi [supostamente o nome da Babilônia]. [...] Possuem inúmeras cidades, e seus navios mercantes vão até os reinos vizinhos. Ao seu lado leste está o Dayuezhi [o Grande Yue zhi].”*⁴⁵

Estas duas menções mostram que os chineses haviam adquirido um conhecimento significativo sobre suas fronteiras e o funcionamento de seus vizinhos. Ao longo do *Shiji* e do *Hanshu* vemos uma série de outras descrições dos reinos da Ásia Central, que utilizaremos mais adiante.

O desenvolvimento da política Han para essas áreas periféricas influenciou toda a organização do exército e o processo das campanhas de conquista e dominação dos territórios. Entre 136 e 56 AEC foram realizadas nada menos do que vinte e cinco expedições militares tanto para o norte quanto para o sul. Os objetivos eram claros: guarnecer as rotas comerciais e o trânsito nas fronteiras, além de expandir os limites

⁴³ SIMA QIAN. *Records of the grand historian - Shiji*. Trad. por Burton Watson. Columbia: Columbia University Press, 1993, p. 123. Doravante, esse documento será citado como SJ (Shiji), seguido do número da respectiva página.

⁴⁴ SJ, p. 123.

⁴⁵ BAN GU. *Han Shu (The History former of Han dynasty)*. Trad. por Homer Dubs. Baltimore: Walverley Press, 1938, p. 96. Doravante, esse documento será citado como HS (Hanshu), seguido do número da respectiva página.

imperiais. Nesse período, algo em torno de três milhões de colonos foram distribuídos em áreas conquistadas no nordeste da China⁴⁶. Fazendas especiais, integradas por postos militares ligados a um sistema de comunicação eficiente, compunham o perfil das periferias chinesas endógenas ao território.

Isso significava, na prática, que a dinastia Han havia compreendido existir um equilíbrio de forças entre as civilizações, do qual o seu próprio poder dependia. Por isso mesmo, o ramo da política externa foi incrementado com as numerosas embaixadas enviadas para o exterior, juntamente com uma série de medidas de controle interno fortes e decididas. As diversas regulações proclamadas por Wu Di e por seus sucessores objetivavam construir uma estrutura produtiva capaz de gerar a maior quantidade possível de recursos negociáveis, beneficiando não só o Estado como todas as regiões submetidas ao poder direto do Império Chinês⁴⁷. Havia na ideologia chinesa a crença de que o bem comum derivava do estímulo de todas as atividades produtivas, e o comércio, que havia sido tão combatido pela escola dos legistas no primeiro reinado Qin (século 3 AEC), foi incentivado de forma significativa, pois representava o envolvimento de uma série de atividades econômicas geradoras de capital para a sociedade.

Apesar de crises internas, tais como rebeliões e dissidências que ameaçaram a China do século 1 EC⁴⁸, a retomada do poder pelos Han, após um breve interregno, reativou a política expansionista do Estado. Havia ficado claro para essa dinastia que o desafio da economia, bem como a manutenção da fronteira e da cultura chinesa, dependiam de uma ação constante sobre as áreas instáveis de sua periferia, sempre sujeitas à invasão dos “bárbaros” e ao desligamento do poder central. Isso se aplicava não só ao problemático norte, como também às áreas recém-sinizadas da Coréia, da Indochina e da Ásia Central. Como os romanos, os chineses tratavam de integrar as regiões fronteiriças com a divulgação de sua cultura, sua escrita e seus sistemas de valores, o que criava um grande sistema de dependência em torno do “império celeste”. A organização do poder no Extremo Oriente estava fortemente vinculada à estabilidade dos Han, já que os mesmos eram responsáveis por grande parte do tráfico e distribuição comercial entre as áreas do Pacífico e a Índia, assim como sua força militar coibia a ação das tribos nômades não só sobre o território chinês como sobre as civilizações limítrofes.

⁴⁶ W. S. MORTON, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁷ *Idem*, pp. 77-79.

⁴⁸ M. LOEWE. *Crisis and Conflict in Han Dynasty*. London: George Allen, 1974.

Por isso mesmo, no período dos Han posteriores (23-221 EC), as fronteiras chinesas iriam variar em relação às conquistas da Han anterior. Alguns territórios, abandonados ou perdidos durante as crises do período 1 AEC +1 EC foram alvos de novas campanhas militares que visavam retomar os antigos limites chineses. O sentido aí de “fronteira chinesa” fica bem claro se levarmos em conta que muitas comunidades de colonos nativos foram deixadas em total desamparo nos momentos de crise no início do século 1 EC. Se no sul esse processo de reconquista foi bastante tranquilo, no caso das problemáticas terras do norte foi necessária a presença de um perseverante general, cujo nome era Ban Chao, para efetivá-la.

O que tornou especial o papel desse general na conjuntura chinesa foi sua capacidade decisiva de rearticular o poder do império nas áreas ocidentais. O Estado havia sofrido grandes golpes durante o malogrado período de Wang Mang, o que forçou mesmo o primeiro imperador dos Han posteriores, Guang Wu Di (25-57 EC) a transferir a corte da destruída cidade de Chang Na (Xian) para Luoyang, situada mais a Leste. A ausência de tesouros para novas investidas comerciais era patente, e foi necessário um longo e paciente trabalho para recuperar as finanças do governo. Ming Di (57-75 EC), herdeiro da política de austeridade de Guang, decidiu que o melhor seria dar continuidade às práticas administrativas de seu antecessor, tendo nomeado um funcionário de sua confiança para “Protetor das Regiões Ocidentais”, cargo cuja função era administrar os problemas relativos à fronteira Norte e à Rota da Seda. Ban Chao foi esse oficial, começando nesse momento sua carreira como estadista Han.

A primeira etapa de seu trabalho foi enviar missões diplomáticas e presentes para os reinos da Ásia Central, bem como distribuir funcionários nas áreas ocupadas pelos chineses. A presença desses agentes burocráticos tinha um significado claramente coercitivo: os Han desejavam recuperar o que consideravam seu⁴⁹, e os funcionários estavam lá para garantir isso. Esta política não parece ter tido grande eficácia, já que somente após a intervenção dos exércitos a fronteira ocidental voltou ao controle da burocracia imperial.

Em 75 EC, subiu ao poder um novo imperador, Zhang Di, que afastou temporariamente o general de seu cargo por motivos políticos. No entanto, Ban Chao, disposto a recuperar seu posto, convenceu-o a retomar tal empresa, demonstrando que era possível fazê-lo empregando apenas uma reduzida força de oficiais experientes e

⁴⁹ W. S. MORTON, *op. cit.*, pp. 80-82. René GROUSSET. *The Empire of the Steppes*. Nova York: Barnes and Nobles, 1999, pp. 30-35.

dedicados. Com clareza, ele teria demonstrado ao imperador a viabilidade de seu projeto, no qual a Rota da Seda seria assegurada por um grupo de reinos amigos e fiéis, sem grande ônus para os cofres do Estado, contanto que lhes fossem garantidos certos direitos sobre as vias comerciais.

Ao mesmo tempo, os interesses chineses ficariam salvaguardados, bem como as áreas dominadas diretamente pelos chineses poderiam ser retomadas. No *Hou Han Shu*, Ban Chao manifesta a consciência que os chineses possuíam sobre o papel das periferias na manutenção do poder central, compreendendo que suas funções mantenedoras e difusoras da cultura e da força política eram importantes para a hegemonia dos Han. Precisavam, no entanto, ser estimuladas e implementadas, para que houvesse a reprodução constante do sistema social e econômico. O discurso de Ban Chao teria deixado isso bem claro para o imperador: era necessário vencer os inimigos, conquistar os amigos e educar os vizinhos.

Tendo conseguido a concessão de Zhang Di para operar, ele partiu com um exército de setenta mil homens em direção ao Oeste. Debelou uma rebelião que se instalara no Turquestão chinês, insuflada pelo apoio provável dos partos e/ou dos reinos greco-índios da Ásia Central. Durante dezessete anos, administrou e organizou as fronteiras, afastando as ameaças externas, garantindo a fidelidade de alguns reinos vizinhos, vencendo os nômades e regulando os pontos de apoio chineses na Rota da Seda. Como sugeria o protocolo, enviou novamente emissários para os reinos vizinhos, inclusive o famoso Gan Yin, a quem recorreremos ocasionalmente. Gan Yin ficou encarregado de vasculhar os acessos ocidentais até o reino de Da Qin (Roma), não tendo, porém, obtido sucesso devido à interferência dos partos, que o teriam coagido a voltar. Tal condição demonstra que há uma mudança clara no panorama político da época. As relações entre chineses e os partos, até então amistosas, parecem ter ficado seriamente afetadas.

Os motivos estão provavelmente ligados ao desejo da Pártia de tentar se expandir em direção ao Oriente, ameaçando os territórios abandonados pelos chineses durante a crise do início do século 1 EC e, também, entrando em conflito com vários reinos indianos, principalmente o de Dayuezhi (Grande Yue Zhi), que nessa época havia se transformado na dinastia Kushana, sob o comando de Kujula Kadphises. A manobra dos partos de ocupar o poder na Ásia Central no vácuo dos chineses e indianos foi muito mal-sucedida: não conseguiram nenhuma grande conquista, e ainda tiveram que amargar uma série de movimentos políticos que visavam conter seus interesses. Estes

transparecem no envio de embaixadas *kushans* para Roma⁵⁰, na troca de embaixadas entre os *kushans* e os chineses (principalmente depois do estabelecimento de Ban Chao) e até mesmo no pedido de apoio aos Han, por parte da Armênia, contra as ingerências de seus vizinhos:

*“Durante o nono ano (97 EC), as tribos bárbaras além da fronteira e o rei do país chamado Shan (Armênia), chamado de Yung Yu Diao, enviaram dois intérpretes identificados por jóias oficiais de seus Estados. Hu di (89-106 EC) concedeu-lhes o selo de ouro e fitas púrpuras, e para os oficiais menores que os acompanhavam, concedeu-lhes pequenos selos, ouro, fitas e dinheiro. Durante o 1º ano de Yung Ning (120 EC), o mesmo rei de Shan, chamado Yung Yu Diao, enviou outra embaixada, que foi recebida na presença de sua majestade, oferecendo-lhe músicos e malabaristas de presente. (...) o emissário afirmou: ‘temos homens vindos do oeste do mar (Cáspio). A terra a oeste deste mar é quem vós chamais de Da Qin (romanos). Ao nosso sudeste vocês poderão passar livremente para Da Qin.’ [...] E no começo e no seguimento do reinado de An Di (107-126 EC), [...] o Yung Yu Diao investiu um Da Du Wei (enviado tributário) [...] para garantir o selo de ouro e a fita de seda prateada, pedindo proteção de nosso soberano.”*⁵¹

O que podemos perceber aí é que, como “Protetor Geral das Regiões Ocidentais”, o governo de Ban Chao tornou clara a necessidade de equilíbrio entre os quatro centros hegemônicos do *sistema mundial*. Os partos, dispostos a minorar sua posição complicada (e tentando consertar o erro estratégico de atacar as posições chinesas), já tinham enviado missões em 87 e 101 EC oferecendo presentes aos chineses: *“No reinado de Zhang Di [87 EC], eles [os An Xi] enviaram uma embaixada oferecendo leões e Fu-pa. O Fu-pa tem a forma de um Lin [Unicórnio], mas sem o chifre [...]”*. E, após a missão de Gan Yin (o oficial chinês de Ban Chao delicadamente convidado a não prosseguir viagem até Roma): *“Durante o reinado de Hu Di [em 101 EC], o rei de An Xi, Man Ku, enviou uma embaixada de enviados tributários que ofereceram leões e grandes ovos de um pássaro de Diao Chi.”*⁵²

Embora romanos e chineses não pareçam ter estabelecido um contato direto nesse momento, os segundos citam diversas vezes a presença dos primeiros no *Hou Han Shu* e nos documentos subsequentes. Os capítulos 86, 87 e 88, que são nossa fonte de informação, dão-nos inclusive a idéia de um interesse constante, por parte dos chineses, em conhecer diretamente Da Qin (Roma). O volume de informações sobre os “sin” também aumenta significativamente, no Ocidente, nesta mesma época – como podemos

⁵⁰ R. S. CIMINO. *Rome and India*. India: South Asia Books, 1994, pp. 17-24.

⁵¹ HHS (Hou Han Shu), p. 86.

⁵² HHS, p. 87.

constatar na documentação latina – o que sugere o conhecimento, por parte dos romanos, da onda de impacto provocada pelo avanço dos orientais.

Na visão chinesa, entretanto, esse processo de relações políticas teve continuidade no ano de 166 EC, com o envio de uma embaixada da parte de An tun, o imperador de Da Qin. Segundo consta no livro *Hou Han Shu*:

*“No reino de Huan Di, o rei de Da Qin, An Tun (Marco Aurélio) enviou uma embaixada que foi recebida na fronteira de Jinan (Anam, ou Cochinchina) oferecendo marfim, chifres de rinoceronte e cascos de tartaruga. Deste tempo datam-se as relações diretas entre o nosso reino e o deles. A lista destes tributos não continha quaisquer tipos de jóias, o que mostra que eles não conheciam a tradição.”*⁵³

Podem ser observados alguns pontos importantes nesse trecho do documento: o fato de terem chegado pretensos emissários de Marco Aurélio demonstra que os romanos, fossem comerciantes ou diplomatas, tinham consciência da importância e poderio do Império chinês. A dúvida sobre a autenticidade da embaixada foi formulada por Fan Ye, ao afirmar que os enviados “não conheciam a tradição”, ou seja, seus tributos eram pobres. Como ele teria usado o protocolo da corte chinesa como referencial para caracterizar uma missão diplomática, automaticamente tais enviados poderiam não ser “autênticos”, o que fez com que, na dúvida, ganhassem concessões e presentes sem importância.

Mas há um questionamento importante aí: esse “protocolo” diplomático era somente chinês ou fazia parte da mentalidade do *sistema mundial*? Vemos que as outras embaixadas dos *kushans*, partos, armênios e greco-bactrianos sabiam bem como presentear o imperador chinês e ganhar o seu favor. Assim sendo, é possível que houvesse uma série de procedimentos comuns a todas essas civilizações ao fazerem suas trocas diplomáticas, as quais consistiam basicamente em presentes compostos por artigos de luxo e mercadorias estrangeiras.

O fato, também, dessa missão se apresentar como enviada por An Tun (uma corruptela do nome dinástico Antonino, de Marco Aurélio) mostra que os chineses não ignoravam os acontecimentos políticos do Ocidente. Os romanos haviam vencido os partos numa batalha importante e, tal como Ban Chao, Marco Aurélio fez (ainda que inconscientemente) as ondas do Ocidente ecoarem até o extremo Leste. E não é preciso

⁵³ HHS, p. 88; LS (Lingshu), p. 54.

lembrar que esse imperador estava lutando para assegurar o domínio romano no Oriente Médio, importante área econômica e fronteira.

Por fim, os chineses entenderam que a partir daquela data estabelecia-se uma relação direta entre eles e os romanos. Como Fan Ye estava escrevendo no período dos séculos 4-5 EC, devemos nos perguntar se os romanos continuaram a visitar os chineses depois dessa data, o que é bem provável. Devemos, na verdade, entender estes “romanos” mais como “ocidentais”, propriamente, do que apenas “latinos”. É bem provável que mercadores gregos, árabes, africanos, sírios e tantos outros que estavam dentro das fronteiras romanas eram assim compreendidos pelos escritores chineses. O que podemos discutir é se existiam relações de caráter oficial (embaixadas) que mantivessem o nível das relações entre os impérios. Da parte chinesa, as citações sobre o Ocidente iriam continuar a acontecer, mesmo no período de crise posterior. No entanto, devemos ter em mente que em 221 EC a dinastia Han também estava destruída e, no caos que se seguiu, muitos documentos oficiais foram perdidos, o que limita nossas possibilidades de investigar esse ponto.

A análise dos aspectos políticos das relações entre os chineses e seus vizinhos demonstra que os primeiros adquiriram uma consciência específica sobre o papel das relações internacionais. A estabilidade e a preservação de seu modo de vida estavam profundamente vinculadas aos movimentos da fronteira, de onde provinham recursos e informações indispensáveis à sua existência. Tendo observado que o equilíbrio dos centros hegemônicos dependia em muito do controle que pudessem exercer sobre suas periferias, a dinastia Han tratou de assegurar ao máximo a ascendência sobre suas fontes econômicas e articular o seu funcionamento ao sistema econômico e político no qual estava inserida, o *sistema mundial*. Por este motivo vemos uma difusão tão grande dos produtos chineses ao longo das rotas que ligavam Ocidente e Oriente.

Politicamente, porém, observamos, através da documentação chinesa, o surgimento de uma ideologia específica para o tratamento das questões internacionais, com a diplomacia alcançando um nível de complexidade e abrangência bastante sofisticado para a época. Temos aí quatro centros hegemônicos, numa disputa por recursos econômicos e terras, que acabam fomentado uma teia de relações, onde o equilíbrio das fronteiras é assegurado por uma série de manobras políticas claramente representadas pelo trânsito das embaixadas. As características dessas missões demonstram igualmente o conhecimento de uma série de procedimentos de contato e

etiqueta que eram dominados tanto pelos enviados chineses quanto por aqueles que foram recebidos em Chang An e Luoyang.

Se houve a formulação de um código comum de contato entre essas civilizações, podemos supor então que a análise do caso é bem precisa, pois ainda que os chineses acreditassem que eram o centro do mundo (tal como Roma), seus procedimentos diplomáticos e políticos seguiam uma regra que estava além daquelas determinadas apenas por sua cultura, ou seja, um conjunto de procedimentos comuns a todas as civilizações integrantes do *sistema mundial*.

A DINÂMICA COMERCIAL

Como pudemos observar na seção anterior, o desenvolvimento da fronteira chinesa e das regiões periféricas estava intimamente vinculado às práticas imperialistas da dinastia Han. Grande parte dessa estrutura estava ligada à questão do controle comercial da Rota da Seda, das vias marítimas e da expansão territorial. Por conseguinte, podemos afirmar com bastante segurança que, no caso específico da China, a interferência do Estado na economia era bastante forte, fosse no papel de administrador, fiscal ou mesmo de investidor.

O império chinês era um grande patrocinador de empresas comerciais, fossem de caráter estatal (quando financiava expedições militares, estabelecia colônias comerciais, postos de guarda) ou privado (protegendo as corporações de comerciantes instalados na fronteira, construindo estradas, articulando a distribuição de produtos, regulando taxas, fazendo empréstimos). Não havia, teoricamente, uma concorrência entre esses dois níveis de capital (privado e público); na verdade, o Estado buscava abrir as fronteiras para as iniciativas particulares e garantia sua porcentagem através de impostos cobrados dos comerciantes e produtores rurais que fossem se instalar nos novos territórios. O fomento de inúmeras colônias no extremo norte do Império, no sul e na Indochina era uma prática complementar que visava, igualmente, ocupar novas áreas de importância comercial, bem como desafogar certas províncias com excesso de população e apertadas por dificuldades econômicas⁵⁴.

O que esse processo gerou foi um fortalecimento do poder das corporações manufatureiras e comerciais ao longo dos séculos 1–2 EC, sobre as quais pesavam

⁵⁴ J. GERNET. *O Mundo Chinês*. Lisboa: Ed. Cosmos, 1979, pp. 118-134.

grande parte das contribuições para financiar o exército e a burocracia imperial nas áreas periféricas⁵⁵. Na verdade, ao longo dos séculos 3 AEC - 3EC, a imbricação entre o comércio internacional, o comércio local e a ação do Estado tornou-se praticamente inseparável.

Apesar de ser uma civilização essencialmente agrícola, que dependia em grande parte das culturas rurais e de um metódico planejamento anual de plantio, irrigação, colheita, etc., os chineses perceberam que era bastante vantajoso estimular a exportação de suas manufaturas, geradora de rendas significativas para alguns grupos sociais, o que, conseqüentemente, aliviava também a pressão fiscal que era constantemente exercida sobre o campesinato. O comércio local, responsável pelo trânsito das mercadorias regionais, era regulado e inspecionado por essa burocracia imperial e pelo exército, que visavam organizar a distribuição e o fluxo das mercadorias, buscando tanto beneficiar as regiões produtoras quanto os negociantes⁵⁶. Nas empresas de grande escala (normalmente em áreas externas) é que o Estado intervinha diretamente, empreendendo as expedições militares que conquistavam novos territórios, abrindo-as para a vinda de comerciantes e colonos chineses.

Um exemplo dessa política ficou patente numa série de campanhas realizadas no sul da China no século 2 AEC. Um alto funcionário Han, por ocasião de visita ao território de Guanzhong (Cantão), havia sido convidado para um jantar, no qual foram servidas de sobremesa frutas que não eram típicas da região. Aguçado pela curiosidade, descobriu que havia rotas comerciais marítimas provenientes da Índia e do Pacífico que aportavam nos territórios de Guandong, Guanxi e na região de Tonquim (Indochina), o que imediatamente informou ao imperador e aos seus superiores quando retomou seu posto em Chang An. O resultado foi que, em 111 AEC, foram enviadas tropas que incorporaram essas terras aos limites imperiais, tornando-as novas províncias⁵⁷. Os portos dessas regiões eram extremamente ativos, sendo o tráfico neles tão intenso como nos mercados do norte.

Para manter as guarnições militares nesses locais, foram criados impostos novos sobre a circulação de mercadorias. E o exército, encarregado de fazer a coleta das taxas nos pontos de trânsito, acabava, assim, integrando-se à burocracia; não raramente, alguns generais se transformavam em administradores provinciais ou regionais, como

⁵⁵ *Idem*, pp. 135-141.

⁵⁶ *Ibid.* e E. S. KIRBY. *Introduction to the economic History of China*. London: George Allen, 1954, pp. 66-87.

⁵⁷ W. S. MORTON., *op. cit.*, pp. 77-78.

no caso clássico de Ban Chao. Dentro da China, vemos que as instituições militares atuavam, de fato, como agentes estatais na regulação das atividades econômicas⁵⁸. A vida dessas forças, encarregadas de guardar as fronteiras e fazer a recolha de impostos, foi muito bem descrita e trabalhada através de um achado arqueológico valioso feito na região de Dunhuang, a oeste do Gansu (região do extremo norte da China): uma coleção completa de cartas, relatórios, pedidos, livros alfandegários, em número aproximado de dez mil unidades, compostos por rústicas (mas duráveis) ripas de madeira que continham informações diversas sobre o trabalho dos postos fronteiriços⁵⁹.

Essa documentação é, em geral, sucinta e objetiva. No entanto, além de contar o cotidiano das tropas aquarteladas, ela nos dá informações precisas sobre o trânsito comercial e militar nas fronteiras, a quantidade de impostos e mercadorias recolhidos, novos tipos de produtos, etc. Enfim, toda uma gama de dados que deixava o Estado com um razoável conhecimento – e controle – sobre o mercado interno e externo. Por isso mesmo, não é de estranhar que as listas de produtos estrangeiros contidas no *Hou Han Shu* e nos documentos posteriores sejam tão precisas, já que muitas das informações provinham desse trabalho burocrático, além, claro, dos dados coligidos pelas missões diplomáticas.

Entre muitos produtos vendidos no “império celeste”, aqueles de origem estrangeira parecem ser os que os chineses mais apreciavam. Há que se destacar uma lista contida no *Wei Lu* que trata exclusivamente dos gêneros de origem romana, apresentando, com detalhes, o que apetecia ao império Han. No documento, tais gêneros aparecem como “*as mercadorias que são encontradas em Da Qin*”, contidos num trecho onde se descreve a visão chinesa sobre esse reino. Logo à frente, porém, somos informados de que as mesmas são aquelas que “*os comerciantes desse reino vêm trazer até nós*”. Vejamo-la, agora:

“Ouro, prata, cobre, ferro e chumbo. Tartarugas, cavalos brancos [...], carapaças de tartaruga, ursos negros [...], conchas, chifres, marfim, gemas de ‘rei dos peixes’ [...] [...], pérolas reais brancas, âmbar, coral, dez cores de vidro opaco [...], pedra cristal [...], dez tipos de jade [...], cinco cores de tapete Qu shu, cinco cores de tapetes Ta deng [...], brocados de ouro, tecidos cosidos com ouro, damascos de várias cores [...] e 12 tipos de perfumes e fragrâncias de origem vegetal”.

⁵⁸ H. BIELENSTEIN. *The Bureaucracy of Han Times*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980. pp. 12-20.

⁵⁹ M. LOEWE. *Records of Han administration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967, pp. 122-124.

Devemos notar que os chineses citam apenas o que para eles provém de Da Qin. Outros produtos, como madeira, peças de arte, condimentos, etc., eram sabidamente de origem indiana ou das ilhas do Pacífico, coisa com a qual os autores não se enganaram; já os escravos são citados em outra passagem.

Curiosa, porém, foi a tendência dos autores posteriores a Sima Qian e Ban Gu de acreditarem que a Síria era apenas uma outra denominação do Império Romano, afirmando “*Da Qin, também chamado Li jian*”. Esse procedimento ocorre no *Wei Lu*, no *Jin shu* e no *Song Chu*. No *Liang shu*, não há menção do nome Li jian. No *Shiji* e no *Han shu* os nomes estão corretos. No *Hou Han shu*, os Da Qin também são chamados de Li jian e também de Hai Xi Guo (“*País a oeste do mar*”), mas não sabemos a qual mar ele se referia: poderia ser o Cáspio, o mar Morto ou mesmo o oceano Índico. Todavia, Fan Ye parece saber que a Síria era apenas uma parte do Império, não se confundindo com ele. É provável que este engano ocorresse por alguns motivos simples: a Síria era província romana, e muitos mercadores partiam de lá com suas caravanas ou ainda negociavam seus produtos na fronteira com a Pártia; além disso, é provável que os próprios mercadores informassem serem as importações de origens variadas, além de pertencerem ao “Império Romano”. Esse erro, porém, não ocorreu no *Shiji* ou no *Han Shu*, o que mostra que os historiadores pós-Han não podiam contar com uma estrutura de informação totalmente confiável.

Por conseguinte, podemos ver que o Estado, então, tinha realmente um certo controle sobre a economia e sobre o comércio, o que se manifesta nesse conjunto de documentos produzidos em caráter oficial. Precisamos ver, portanto, a relação desse tráfego comercial com a estrutura econômica chinesa nesse período.

Alguns estudos mais abrangentes foram feitos sobre a questão organizacional da economia na China Antiga⁶⁰. A idéia que atravessa todos esses trabalhos é que, realmente, a dinastia Han estava interessada em diversificar ao máximo suas fontes de renda. A produção agrícola estava sempre sujeita às intempéries da natureza, e períodos contínuos de má colheita e escassez de alimentos colocavam o poder do imperador em jogo⁶¹. A expansão territorial e a difusão do comércio parecem ter surgido aí como

⁶⁰ Ver os trabalhos de C. CHIN. *Economic history of China*. Washington: Bellingham, 1974; C. HSU. *Han agriculture: the formation of the early chinese agrarian economy*. Seattle: Washington University Press, 1980; E. KIRBY. *Introduction to the economic history of China*. London: George Allen, 1954; Y. YU. *Trade and expansion in Han China*. Los Angeles: Berkeley, 1967; PAN KU & SWANN, L. *Food and money in ancient China*. Nova York: Hippocremerebook, 1972.

⁶¹ M. LOEWE. *Records of Han administration*, op. cit., pp. 95-103.

soluções para desafogar essas tensões sociais, criando um trânsito de capitais e produtos⁶².

Não podemos com isso considerar, no entanto, que grande parte das mercadorias de origem estrangeira tivesse livre circulação social. No caso específico da China, temos que classificá-las em três grupos distintos.

O primeiro deles, de *circulação ampla*, englobaria os metais e pedras preciosas, utilizados no pagamento de despesas administrativas, no câmbio, na troca por mercadorias e na confecção de moedas e objetos de valor. Dada sua constituição e a forma como entravam no sistema econômico chinês⁶³, esse tipo de produto tinha uma circulação maior dentro das áreas imperiais, basicamente entre todas as classes sociais (bem como em todos os lugares do *sistema mundial*).

O segundo grupo, de *circulação semi-restrita*, seria constituído pelas mercadorias que teriam uma certa difusão em mercados locais, de acesso mais popular, mas essencialmente dentro dos limites imperiais e nas periferias. Provavelmente, esses produtos tinham origem nas regiões próximas à periferia Han (sudeste asiático, Indonésia, Malásia, Ásia Central), e daí o seu preço menos custoso. Os chineses incluíram em suas listas cereais, condimentos, madeiras, sal, tecidos mais rudimentares, ferro, bronze e fibras vegetais. Parece-nos impressionante que as dificuldades chinesas em produzir alimentos tenham chegado ao ponto de eles terem precisado importar, ocasionalmente, grãos e gêneros básicos, mas, por outro lado isso dá um certo sentido ao estímulo constante à diversificação de atividades econômicas e comerciais por parte do Estado.

É provável que as atividades comerciais tenham sido empregadas na obtenção de gêneros alimentícios, através de requisições organizadas pela burocracia imperial. Por outro lado, não sabemos em que escala esses produtos participavam do montante das importações, já que os meios e transporte da época não permitiam longas travessias desses gêneros sem que parte estragasse ou ficasse inútil. Em se tratando das especiarias, algumas possuíam preços restritivos, o que também circunscreveria sua aquisição a parte reduzida da sociedade. Assim sendo, é muito difícil precisar se houve alguma política por parte do Estado chinês em *importar* e estocar alimentos em momentos de estiagem (sabemos que tais políticas existiam, mas elas lidavam

⁶² SJ, p. 129; HS, p. 90; HHS, p. 47; YTL (Yantienlun), pp. 20 e 25.

⁶³ Moedas e metais eram utilizados em pagamentos dos mais diversos tipos, provavelmente através de um sistema de equivalência por peso. Ver Jacques ANQUETIL. *Les routes de la soie*. Paris: JCL, 1992.

basicamente com a produção interna), e por esse motivo, só podemos averiguar de forma restrita sua difusão.

Podemos afirmar, porém, que o preço das mercadorias de circulação *semi-restrita* seria mais acessível, dado que muitas delas já eram manufaturadas pelos chineses e por seus territórios súditos, o que coloca essa categoria como complementar ou alternativa à própria produção nativa. Portanto, o *valor sistêmico* dos mesmos não deveria ser muito significativo, tendo em vista que eram distribuídos de forma razoável dentro do império chinês e não eram trocados por materiais de grande valor.

O terceiro grupo, no entanto, é aquele pelo qual guardamos um especial interesse. As mercadorias de difusão *restrita*, geralmente de origem longínqua e custo dispendioso, são aquelas que seriam empregadas pelas elites como demonstração de prestígio perante suas sociedade de origem. Não podemos inferir o quanto seria lucrativo ou oneroso trazer esse tipo de produto para a China, mas sabemos que existia um mercado específico para absorvê-lo. Era o das classes abastadas, cosmopolitas, que tinham uma imagem para preservar em seu próprio interior e junto ao resto da população. Os produtos escolhidos foram aqueles que, como veremos, adquiriram um maior valor sistêmico dentro do *sistema mundial*, sendo empregados pelas elites de todas as culturas envolvidas nas rotas comerciais: a seda, sob controle imperial direto na China; pedras preciosas, jóias e objetos artísticos trabalhados, tecidos finos, escravos, perfumes, condimentos raros, animais exóticos, ferro cromado e bronze de alta qualidade (em geral chinês também), vidro... Enfim, uma série de itens que, do ponto de vista da cultura material, fariam qualquer nobre, em qualquer uma das sociedades que compunham o mundo civilizado, ser reconhecido como tal, estivesse em casa ou longe dela.

A forma específica de se obter essas mercadorias e seu custo alto é que geravam sua importância sistêmica entre as elites do *sistema mundial*, bem como estimulavam suas práticas de ostentação. Economicamente, parecia ser vantajoso tanto para os chineses quanto para os romanos exportar suas mercadorias, mas o custo das importações torna-se uma tarefa difícil de estimar. O fato é que, no caso chinês, esse equilíbrio alternava períodos de solidez e de fragilidade extrema, intimamente vinculados à capacidade dos imperadores e de sua burocracia de gerenciar os períodos de escassez e de dificuldades produtivas.

Nos últimos períodos dos Han, no século 3 EC, era notória a incapacidade dos governantes de lidar com as crises que afetavam o campo e a economia, gerando uma

série de revoltas que terminaram por desmembrar a dinastia⁶⁴. No entanto, a vinda de produtos de consumo conspícuo continuou a ocorrer mesmo após a queda dos Han, como atesta o *Liang Shu*:

*“Durante o período final da Dinastia Han, só houve uma embaixada direta para Zhong guo [China]. No entanto, seus mercadores visitaram freqüentemente os portos de Funam [Sião], Jinan [Anam] e Chiao Chin [Cochinchina] [...]. Durante o quinto ano do reinado de Huangwu, rei de Sunquan (226 EC), um mercador do reino de Da Qin, chamado de Qin Lun, veio até Chiao Chin [...]. Ele se apresentou diretamente ao rei, trazendo anões coloridos, seres que eram raramente vistos por ali. [...] Um oficial de nome Liu Xien foi designado para acompanhá-lo até sua terra natal; Qin Lun conseguiu voltar a salvo para sua pátria, mas Liu Xien pereceu na travessia.”*⁶⁵

A análise dos aspectos econômicos do *sistema mundial* do ponto de vista chinês demonstra, portanto, que a vinculação entre a circulação econômica e o governo central foi um resultado natural do processo de fusão entre os interesses de Estado, os investimentos das corporações comerciais particulares, a produção agrícola e as manufaturas nativas. Em certa medida, houve um atrelamento das atividades produtivas ao circuito comercial, não só através da geração de excedentes como também da produção específica para venda ou distribuição (por parte do governo). Assim, a geração de riquezas e a manutenção da ordem institucional e política possuíam uma íntima ligação, como fica patente principalmente no segundo caso (a política de distribuição de mercadorias entre as elites periféricas e nas semi-periferias para manutenção de alianças e acordos dos mais diversos tipos).

No período dos séculos 2–1 AEC, a dinastia Han implementou uma política chamada *Heqin* – “paz e amizade” –, que tinha o objetivo de pacificar as tribos Xiong-Nu com presentes e dinheiro, além de conquistar aliados entre os países fronteiriços na Ásia Central⁶⁶. Inicialmente, a política teve sucesso, mas, no caso específico dos “bárbaros” povos do Norte, na medida em que os líderes tribais descobriram que cada revolta aumentava as ofertas materiais, decidiram então se rebelar quase que anualmente, absorvendo recursos cada vez mais significativos do Império. Uma estimativa baseada em dados da época indica que em 51 AEC foram distribuídos, por exemplo, oito mil rolos de seda; esse número subiu para trinta mil rolos no século 1 EC e, no mesmo período, dos dez bilhões de moedas de cobre em circulação, um terço foi

⁶⁴ M. LOEWE. *Records of Han administration*, op. cit., pp. 286-307.

⁶⁵ LS, p. 54.

⁶⁶ J. GERNET. *O mundo chinês*, op. cit., p. 120.

utilizado na política de apaziguamento. Como cita Morton: “*não surpreende, portanto, que os ex-nômades explorados dentro das fronteiras do império estivessem freqüentemente em pé de guerra.*”⁶⁷

No caso dos Xiong-Nu, os imperadores Han posteriores julgaram que comprá-los com presentes era uma política ineficiente, e resolveram que deveriam utilizar tais recursos para empreender a aniquilação do inimigo. Por isso mesmo, todas as tribos que não se submeteram de bom grado à nova ordem foram desbaratadas numa série de campanhas militares, tanto aquelas que viviam em conflito direto contra o Império quanto aquelas que estavam, como diziam os documentos, sob “sua proteção”.

Os países vizinhos continuaram, porém, a receber seus presentes, como prova de amizade e confiança – mas ainda assim, segundo Gernet⁶⁸, a prática de distribuição de dinheiro aos Xiong-Nu continuou, no século 1 EC. Em 91 EC, durante o “Protetorado de Ban Chao”, foram distribuídas 100.900.000 moedas de cobre (*qian*) e, no mesmo ano, os reinos que protegiam os oásis da rota receberam 74.800.000 moedas de cobre. Gernet ainda confirma que a receita do Império constava de 10.000.000.000 de moedas, dos quais um terço ou um quarto era utilizado na política de presenteamento.

Por isso mesmo, observamos que a distribuição de mercadorias tinha também um amplo caráter ideológico, fosse fomentando a amizade das elites estrangeiras, fosse fazendo “propaganda” dos produtos chineses no exterior. Aparentemente, Wu Di já tinha isso em mente quando iniciou suas primeiras doações⁶⁹. Cabia aos comerciantes acompanhar essa iniciativa e aproveitar a oportunidade de lucrar, motivo pelo qual muitos deles se dirigiram para o norte, ao longo da Rota da Seda, ou ainda para os portos das províncias de Guanzhong e Guanxi.

Vemos assim que, no caso chinês, não há dúvidas de que a política econômica, em seus diversos níveis, estava articulada à razão da existência do império; e por consequência, durante a época Han, sua dinâmica interna adquiriu uma estreita ligação com os movimentos políticos e sociais externos. Em última instância, o desenvolvimento desse fator teria impulsionado os chineses ao contato com as outras civilizações, através de um projeto bem dirigido que visava suprir as carências internas realizando a manutenção e a preservação de seu modo de vida, mas que, ao mesmo

⁶⁷ W. S. MORTON., *op. cit.*, p. 131.

⁶⁸ J. GERNET, *op. cit.*, p. 131.

⁶⁹ *Idem*, p. 130.

tempo, abriu as portas do império às influências estrangeiras que foram empregadas pela elite no fortalecimento de sua própria posição perante a sociedade.

Foi, portanto, um processo complexo, em que o fortalecimento do império e da cultura chinesa dependeu, em grande parte, do relacionamento econômico e político que os mesmos desenvolveram com seus vizinhos e com os povos mais distantes. E embora, por um lado, o objetivo fosse o enriquecimento geral da sociedade, fortalecendo suas bases de existência, o que se viu foi a ratificação das desigualdades através de uma prática de ostentação que foi intensamente influenciada por referenciais externos. A intervenção do Estado contribuiu em muito, porém, na dinamização das práticas econômicas⁷⁰. Os desdobramentos culturais, no entanto, é que realmente operaram modificações profundas na estrutura da sociedade, como veremos a seguir.

A DINÂMICA POLÍTICA E CULTURAL

Na análise das manifestações do *sistema mundial* no âmbito cultural chinês, devemos ter extremo cuidado em separar os elementos que adquiriram um caráter sistêmico cosmopolita daqueles que seriam apenas originários da China ou, ainda, que ficariam circunscritos à sua civilização. Tal cuidado tem por objetivo tornar possível que analisemos quais valores sociais, materiais e ideológicos chineses contribuíram e/ou sofreram influência da cultura comum que foi compartilhada pelos centros hegemônicos e por suas periferias, gerando assim o *sistema mundial*. Partindo dessa premissa, poderemos discutir uma série de práticas da sociedade chinesa que dizem respeito ao nosso trabalho, e evitaremos o engano de acreditar que a formulação do *sistema mundial* poderia ter uma origem unilateral, problema enfrentado por alguns autores que se dedicaram ao estudo dessas culturas e de suas relações.

Entre a China e seus vizinhos periféricos, estabeleceu-se uma clara relação de dominação e conflito, pautada numa hierarquia cultural e política cujo parâmetro de avaliação, do lado chinês, era a sua própria cultura. Após o movimento de expansão iniciado no século 2 AEC, os chineses estabeleceram uma gradação para os níveis de relacionamento que possuíam com as outras civilizações com as quais estavam em contato. A denominação de “bárbaro” era aplicada usualmente àqueles que não dominavam qualquer um dos elementos da cultura chinesa, tais como a língua, os

⁷⁰ E. S. KIRBY, *op. cit.*, pp. 66-87.

costumes e rituais, ou ainda, um sistema de vida sedentário, baseado na agricultura, centrado em cidades⁷¹.

Desse modo, o sistema chinês de classificação civilizacional tinha por base sua própria ideologia, mas não excluía a possibilidade de outras nações possuírem uma cultura que as diferísse dos “bárbaros”. Tal é o caso dos partos, dos romanos e mesmo dos reinos greco-bactrianos, que nunca foram considerados “inferiores” na escala cultural dos historiadores Han, pois, mesmo não praticando a língua chinesa, eles produziam seus próprios rituais, leis e construíam cidades (logo, nunca se constituíram em periferia do império chinês, embora os *kushans* tenham aceitado a presença chinesa em seu território no século 2 EC). Essa noção deriva justamente do contato que os chineses tinham com as culturas nômades, que consideravam desprovidas de inteligência, saber e organização por nunca terem se estabelecido num lugar definido.

Por isso mesmo, os chineses não se importavam de tratar como “reinos” aquelas civilizações estabelecidas ao longo dos oásis da Rota da Seda, que costumeiramente recebiam os presentes enviados pela corte Han – já que essas civilizações tinham alguns dos “itens” que compunham uma cultura, na concepção chinesa. Mesmo assim, tratavam de delimitar muito bem o seu papel hierárquico no sistema de relações que desenvolveram com esses vizinhos (bárbaros ou não). Recepções suntuosas eram feitas na corte para a visita dos príncipes desses povos, demonstração inequívoca do poder imperial. Era costume, aliás, juntar todos os enviados diplomáticos e representantes estrangeiros numa única recepção, para mostrar a força do imperador e a extensão de sua influência⁷².

Uma política de absorção dos bárbaros também foi implementada pelos Han, transformando-os em aliados seguros pela sua sinização constante. Isso significava transformá-los em chineses, ou quase, através de sua fixação nas terras da fronteira, da prática da agricultura, do ensino da língua e da cultura chinesas e de seu emprego no exército⁷³. Isso não significa, porém, que a vida desses povos fosse tranqüila: mesmo depois de sinizadas, algumas tribos eram exploradas e ameaçadas constantemente, o que

⁷¹ Segundo R. JOPERT. *O alicerce cultural da China*. Rio de Janeiro: Avenir, 1979, o confucionismo foi responsável pela separação definitiva entre os que são chineses e os “outros” através do parâmetro ritual. Ser chinês equivalia a “seguir os rituais” confucionistas, independentemente das leis ou mesmo da religião. Essa noção foi, no entanto, flexibilizada pelos Han. Sobre esse aspecto, ver também o trabalho de A. CHENG. *Études sur le confucionisme Han*. Paris: Institute des Hautes Études Chinoises, 1985.

⁷² J. GERNET, *op. cit.*, pp. 130-132.

⁷³ *Idem*, p. 134; M. LOEWE. *Everyday life in early imperial China*. London: Batsford, 1968, pp. 75-88.

gerava uma série de revoltas contra a administração imperial⁷⁴. Por isso mesmo, o nível de envolvimento dos Xiong-Nu com os Han era variável: algumas tribos converteram-se definitivamente ao modo de vida chinês, mas outras não ab-rogaram de seu modo de vida independente, ou “bárbaro”.

Essa análise das tribos do Norte é válida também, em certa medida, para a relação que o Império desenvolveu com as áreas do sudeste asiático, Coréia e Japão, lugares onde a cultura chinesa era entendida como indício de civilidade e saber.

Porém, o padrão de análise cultural chinês sofreu uma grande flexibilização, de fato, a partir das relações desenvolvidas com as civilizações da Ásia Central e com o Ocidente. Como vimos, elas eram definidas como “nações” por serem possuidoras de elementos considerados como civilizacionais pelos chineses. Num longo trecho acerca da viagem de Zhang Qian, realizada no capítulo 123 do *Shiji*, Sima Qian deixa bem entendida a consideração que era feita pelos Han sobre estes povos. Iniciando pelos greco-índios de Dayuan, ele os descreve como *“um povo que vive em suas terras, cultivando os campos e produzindo arroz e trigo, além de vinho. Possui também uma raça muito especial de cavalos [...]. O povo vive em cidades fortificadas de vários tamanhos, e o povo conta alguns milhares de habitantes”*. O mesmo é dito acerca de Daxia, outro dos reinos da Ásia Central, cujo *“povo é muito pobre, cultiva os campos, mas possui cidades e cavalos”*. No entanto, quando se tratava de outros povos, como o de Kangju, os *wusun* ou os *tiazhi*⁷⁵, que praticavam em certa medida o nomadismo, o autor não os designava como “reino” ou “país”, preferindo empregar a palavra “terra de...”, ou “povo de...”. O que quer dizer que ele compreendia haver um espaço no qual essas culturas estavam inseridas, mas era o seu modo de vida que as tornava mais ou menos civilizadas.

Essas concepções foram aplicadas com grande respeito, porém, aos reinos dos *kushans*, dos partos e principalmente dos romanos. No *Hou Han Shu*, quando surge a primeira descrição dos romanos, vemos que eles eram considerados os mais civilizados dentre os civilizados não-chineses, já que, além de terem todas as instituições necessárias à constituição de uma cultura, também produziam as mercadorias estrangeiras mais apreciadas pelo Império chinês, listadas por nós anteriormente. No trecho da documentação em que aparece a viagem ao Ocidente de Gan Yin, o

⁷⁴ M. LOEWE. *Everyday life in early imperial China*, op. cit., p. 134.

⁷⁵ SJ, p. 123.

embaixador oficial de Ban Chao encarregado exclusivamente de entrar em contato com os romanos, temos a primeira manifestação clara dessa concepção.

Não sabemos se Gan Yin era o único emissário, ou se fazia parte de um grupo que foi enviado a várias localidades. A procedência da fonte e o relato de sua viagem são corretos, porém, já que Ban Chao costumava escrever para o irmão historiador Ban Gu, e boa parte dessa correspondência foi empregada na confecção do *Han Shu* e do *Hou Han Shu*. Tendo coletado o maior número de informações possíveis, Gan Yin retornou ao comando de Ban Chao e fez o relato que a documentação nos legou⁷⁶.

O fato do general Ban Chao tê-lo enviado diretamente para entrar em contato com os romanos já deixa claro que os chineses conheciam os Da Qin havia algum tempo. E a maneira como Gan Yin repassou as informações que conseguiu sobre os ocidentais e suas formas de vida reflete o espírito no qual os chineses compreendiam a existência de Roma como uma grande civilização, enquadrada nos seus critérios culturais. Vejamos a frase inicial do documento, que é perfeita para compreender essa idéia:

“O povo de Da Qin tem historiadores e tradutores de línguas estrangeiras, tais como os Han. Vivem em cidades, suas muralhas são de pedra, usam cabelo curto, vestem roupas bordadas e deslocam-se em pequenos carros, tais como os nossos. Os governantes são escolhidos e desempenham suas funções durante algum tempo, ao final do qual são substituídos, ou são mantidos no cargo caso sua administração seja exemplar. São de grande estatura [...] e vestem-se diferentemente dos chineses. Sua terra produz ouro, prata, pedras preciosas, âmbar, vidro, ovos gigantes e animais raros”.

“O povo de Da Qin é honesto. Os preços são tabelados e os cereais custam sempre barato. O governo é sempre forte, com silos cheios e tesouro grande. Os Da Qin nos enviaram sua primeira embaixada [166 EC], e desde então seus comerciantes são sempre vistos em Jinan [Tonquim]”.

“A capital dos Da Qin possui cinco palácios, cujos pilares são feitos de vidro [...]. Quando o rei chega a seu palácio, ele examina os documentos oficiais, e conta com um grupo de trinta e seis auxiliares para isso.”⁷⁷

Essa descrição é incrível, não somente pela precisão de detalhes, mas pela admiração demonstrada por aquela outra civilização. Somam-se a essas passagens referências sobre as distâncias entre Chang An e Luoyang até os países em questão, com um senso cartográfico notável: no *Shiji*, no *Han Shu* e no *Hou Han Shu*, bem como nos

⁷⁶ HHS, pp. 86 e 88.

⁷⁷ HHS, p. 88.

documentos posteriores, aparecem sempre menções às distâncias entre as capitais chinesas e o país descrito. Os autores chineses buscaram agir com certa precisão, algumas vezes com sucesso, medindo as distâncias (por terra) até a Índia, Ásia Central, Pártia e Roma, mas como foi feita esta mensuração, não o sabemos. É provável que tenha sido feita uma contagem de dias de viagem, ou ainda, uma recolha de informações. No entanto, no caso das distâncias marítimas, os chineses não nos informam sobre quase nada, provavelmente por não terem um conhecimento exato sobre o assunto. É de se notar, no entanto, o controle da burocracia sobre a realização do comércio, permitindo-a identificar a presença ocidental no Vietnã. É impressionante, pois, que até pouco tempo atrás alguns autores ainda acreditassem que Roma e China não tivessem contato uma com a outra.

Analiseemos, porém, o documento por partes e com cuidado. Devemos considerar, em primeiro lugar, que ele foi redigido no século 5 EC mediante consulta a escritos dos séculos 1 e 2 EC. Quanto ao relato de Gan Yin, não temos razões para acreditar que tenha sofrido muitas alterações. Mas é provável que, quando Fan Ye citou as visitas constantes dos ocidentais aos portos do sul da China, estivesse se referindo a um tempo mais próximo do seu e ao conjunto de mercadores que afirmavam vir de Da Qin, o que engloba um bom número de povos diferentes; além disso, devia estar assimilando o movimento comercial de sua época ao do século 2 EC, já que os chineses tinham uma certa tendência, desde Sima Qian, a compreender a História como repetição de certos ciclos, o que deu ensejo, portanto, a que esse autor projetasse sobre o passado algumas de suas considerações.

Mas não temos motivos para duvidar da plausibilidade de ter ele documentos que reproduzissem, de forma fiel, os registros oficiais de movimentos da época Han, bem como versões do *Shiji* e do *Han Shu*. A precisão de certas informações, bem como alguns enganos, nos dão a idéia de que essa fonte foi construída com o conhecimento acumulado desde o século 1 AEC. É o caso do rei que “*governa durante algum tempo, até ser substituído*”, uma confusão patente com o regime de consulado romano⁷⁸. O tabelamento de preços mais famoso de Roma também só foi promovido no século 4 EC por Diocleciano, embora algumas tentativas de controle de preços e contenção da exploração comercial tenham sido experimentadas desde os tempos de Augusto, o que

⁷⁸ W. S. MORTON, *op. cit.*, p. 81.

nos faz supor que essa seria uma projeção chinesa sobre alguma política de austeridade romana.

Já a descrição da capital é de certa maneira bastante intrigante. Os chineses nunca usaram qualquer nome para designar Roma, mas parecem ter sabido que essa era uma cidade grande e populosa. Os cinco palácios podem referir-se aos prédios públicos (Senado, Fórum, templos, etc.), cujas “colunas de vidro” nada mais seriam do que as duradouras colunas de mármore e pedra dos prédios imperiais. O engano era compreensível, pois os chineses não conheciam os métodos de fabricação do vidro, e o confundiam ocasionalmente com alguns tipos de pedras, o que, somado aos efeitos da imaginação, criavam então uma Roma ideal fabulosa e fantástica. De qualquer forma, eles sabiam que os Da Qin só possuíam uma capital, e que esta era tão grande quanto Chang An, dado que deve ter sido colhido entre os mercadores e/ou embaixadores ocidentais.

Essa coleta de informações demonstra que os chineses buscaram conhecer os romanos, admiravam sua cultura e tinham por eles apreço. Embora a maior parte de suas relações tenha se desenvolvido no campo comercial, culturalmente observamos que o padrão chinês sobre o que era “ser civilizado” acabou por confundir-se com uma idéia maior de civilização, cujos valores sistêmicos definidores seriam a vida sedentária, o planejamento urbano e a produção intelectual. Essas noções se reproduziram também em Roma, na Pártia e em Kushan, que analisaremos adiante.

O que inferimos é que a constituição desse grupo de valores que determinavam a condição hierárquica de um centro ou uma periferia não derivou somente da importância econômica das áreas envolvidas, mas também da capacidade que tivesse um determinado povo de produzir cultura e corresponder aos referenciais que foram estabelecidos, em comum acordo, pelos centros hegemônicos ao longo do século 1 EC. Isso nos leva a formular, então, uma condição fundamental de análise: não era somente a cultura do centro hegemônico que estabelecia sua ascendência sobre as regiões periféricas, mas também sua capacidade de interação com outros centros, regulando o fluxo material e cultural externa e internamente.

Tal condição se reproduz no segundo conjunto de práticas que correspondem à estrutura do *sistema mundial*: a manutenção das desigualdades sociais e políticas entre povos e classes através de uma diferenciação material representada pelo acúmulo de terras e capital e pela prática da ostentação. Tal como os romanos, os chineses (acompanhados pelos partos e *kushans*) adotaram os produtos estrangeiros (além

daqueles que estavam sob controle estatal) como vinculadores de uma imagem de prestígio, poder e ascendência sobre a sociedade. Como vimos, os Han já praticavam a distribuição de presentes para angariar aliados. Em geral, os produtos concedidos eram de alto valor comercial, e o Estado fazia questão de incluir nessas dádivas mercadorias de outras partes do mundo. Os comerciantes também tinham, nessas ocasiões, a oportunidade de realizar negócios privados, vendendo o mesmo tipo de produto para as elites interessadas em adquiri-los, o que fortalecia sua imagem junto às classes dirigentes. Sabemos que personalidades locais eram cooptadas para as causas chinesas através desses presentes, e muitos recebiam também cargos na burocracia imperial, o que lhes concedia uma parcela de poder significativa⁷⁹.

Responsáveis pela disseminação da política chinesa, essas elites locais se viam estimuladas, portanto, a difundir perante suas sociedades os padrões ideológicos e culturais chineses dos quais compartilhavam, e junto com eles todo um sistema hierárquico em cujo topo estavam situadas, fosse como nobres ou como funcionários burocráticos. Uma série de elementos distintivos, como selos imperiais representando os mais diversos níveis hierárquicos, placas de ouro, fitas ou roupas de seda, eram empregados pela elite como símbolos de caráter oficial. Assim, o próprio poder central encarregava-se de estabelecer uma hierarquia, que era complementada pela prática da ostentação de riquezas. Como vimos anteriormente, no caso dos enviados de Shan (Armênia), selos de ouro e fitas de seda eram distribuídos para apontar as bênçãos do imperador.

O caso dos escravos também é muito significativo: os chineses apreciavam utilizar estrangeiros para as funções de acompanhantes e serviçais, pois, apesar de seu alto preço, estes representavam uma demonstração importante de prestígio e força econômica. Como vemos no *Liang Shu*⁸⁰, a presença de anões negros (“coloridos”) causava furor nas classes abastadas. Na verdade, embora a China Han não fosse um império escravista, cuja economia dependesse dessa força de trabalho, ainda assim essa dinastia foi a que conheceu os maiores contingentes de escravos na história chinesa⁸¹. Como atestam as listas de produtos chineses contidos nos documentos a partir do *Hou Han Shu*, os escravos eram uma mercadoria valiosa, junto com animais exóticos e

⁷⁹ CH’U, T. T. *Han Social Structure*. Washington: University Washington Press, 1972, pp. 75-97, 174-181; 210-232; M. LOEWE. *Everyday life in early imperial China*, op. cit., pp. 38-75.

⁸⁰ LS, p. 54.

⁸¹ T. T. CH’U, op. cit., pp. 131-156; C. M. WILBUR. *Slavery in China during the former Han Dynasty*. Chicago: Field Museum of Natural History, 1943.

pedras desconhecidas. Algumas referências sobre os escravos na documentação chinesa são encontradas em capítulos do *Shiji*: 129 escravos particulares; 85 escravos de um ministro; 100 escravos oficiais; 79 escravos como presente; 118 escravos do governo; no *Han Shu*; 37 escravos como oficiais; 43 escravos presenteados; 44 escravos do governo; 48 mercado de escravos; 72 número de escravos; e no *Hou Han Shu*; 51 escravos vindos das regiões do oeste.

Essa prática de ostentação era fomentada pela elite, como vimos, mediante o uso de produtos de circulação restrita dentro do império chinês. E fora da China, os produtos chineses é que cumpriam esse papel de artigos de luxo, sendo que alguns deles absorveram uma função muito específica nas relações de troca e uso. Vejamos o caso da seda, por exemplo. Admirada dentro e fora da China, o segredo de sua fabricação era guardado a sete chaves pelo Estado e pelas corporações manufatureiras. Certas colorações de seda só podiam ser empregadas pelo imperador, bem como certos tipos de jade; a concessão de seu uso era a delegação de um poder muito especial. A seda, portanto, era uma das mercadorias de maior valor sistêmico que existia em circulação no *sistema mundial*, já que era reconhecida como um símbolo de poder em quase todos os lugares. E, curiosamente, ela era negociada por seu peso, assim como vários outros produtos, através de uma balança utilizada tanto pelos romanos quanto pelos chineses⁸².

Vemos então que o comércio, tanto o particular quanto aquele sob controle estatal, era vinculador e fomentador fundamental dessa mentalidade de sinização e ostentação. Para fazer parte do sistema maior, era necessário aprender a cultura que punha o homem da época em contato com o mundo e, no caso do Extremo Oriente, era preciso aprender a ser chinês. Mas para atingir, nessa estrutura, um grau importante, era necessário alcançar um desenvolvimento econômico forte, que permitisse vincular a capacidade produtiva de um povo ou lugar ao circuito econômico dinâmico que o Estado chinês gerava. E, para demonstrar o nível de interação com esse sistema, era fundamental adquirir os produtos que vinham de tão longe, e que bem representavam o prestígio de uma elite.

Por isso mesmo, não é estranho que os chineses tenham desenvolvido a intenção de entrar em contato com os romanos, mais até, talvez, do que com os partos ou *kushans*. Nem podemos estranhar a suposta presença de ocidentais que chegariam,

⁸² A. MAZAHÉRY. “L’origine chinoise de la balance ‘romaine’”. *Annales ESC*, 15^o année, n^o 5, 1960, pp. 833-850, demonstra como uma balança comercial antiga, denominada “romana” no Ocidente, teve provável origem chinesa.

anualmente, aos portos do sul e aos mercados do norte para negociar e realizar embaixadas. Os Da Qin pareciam representar uma nação ideal, poderosa, com grandes valores morais e rituais, uma civilização desenvolvida e, principalmente, produtora de todos aqueles maravilhosos e desejados produtos que compunham as listas de mercadorias exóticas dos Han⁸³. O volume de informações sobre eles, mesmo depois do fim dos Han, só iria aumentar, mostrando o interesse e a consciência geopolítica chinesa sobre o mundo de então. Os chineses não somente projetaram nos romanos sua visão ideológica de mundo, mas compartilharam com eles uma idéia de *ordenação mundial* importante, estabelecida em valores sistêmicos específicos que determinavam não só os elementos fundamentais do que seria uma “civilização” como, também, a forma de separá-la, graduá-la e mantê-la sob controle, demonstradas perfeitamente pela idéia da ostentação e pelo controle imperial sobre o comércio, a política, etc.

Existiram também, obviamente, diferenças profundas entre a cultura chinesa e a dos outros centros hegemônicos. Mas os chineses, a princípio, parecem ter compreendido conscientemente o papel dessas relações internacionais em sua própria existência, deixando-nos um legado documental valioso sobre as suas relações com o Ocidente nesse período.

⁸³ HS, p. 88; CS (Chingshu), p. 97.

CAPÍTULO 2 – A ROTA DA SEDA, CAMINHO DE MERCADORES E PEREGRINOS

Carmen Lícia Palazzo

Considerar o período das chamadas “Grandes Navegações” como o marco inicial das viagens intercontinentais não corresponde ao que efetivamente ocorria na Europa em termos de deslocamentos. Se, para Oeste, na Idade Média, as Colunas de Hércules demarcavam um limite além do qual se esperava encontrar todos os terrores lendários, para o Leste foram muitos os que se aventuraram em busca de terras estranhas. Mercadores, missionários, embaixadores, peregrinos deixaram muitas vezes para trás a família e a segurança em troca do lucro, de almas passíveis de conversão, de lugares santos, mas também do fantástico, do maravilhoso que a imaginação européia situava no Oriente.

Os países mediterrânicos e, em especial, a Península Ibérica e o sul da Itália muito cedo vivenciaram o encontro de culturas, nem sempre desprovido de violência mas rico no intercâmbio de produtos, de idéias, de hábitos de vida, o que pode desmistificar, em parte, uma visão da Europa medieval fechada em si mesma e que só iria abrir seus horizontes a partir do encontro com as Américas.

Os deslocamentos, pequenos ou longos, foram freqüentes no interior da própria Europa:

*“Viajar não se constitui, portanto, em uma anomalia na Idade Média. E se o sedentarismo é a regra para muitos camponeses, várias pessoas caminham sem parar por montes e por vales... Todos os heróis de Chrétien de Troyes estão em movimento, pois a viagem lhes traz aventuras, logo, renome. Não partir significa recusar-se a assumir as suas responsabilidades, a ter o seu papel na sociedade, enfim falhar no plano da moral. Em última análise, a rota semeada de provações leva a Deus. Este é o sentido da busca do Santo Graal”.*⁸⁴

Foram, porém, os viajantes do século XIII os que mais longe se aventuraram em direção ao Leste, ao Extremo Oriente, muito antes que Colombo ou Cabral empreendessem suas expedições, provavelmente supervalorizadas pelos historiadores enquanto busca de novos horizontes. Guilherme de Rubruc, João de Pian del Carpine,

⁸⁴ Jean VERDON. *Voyager au Moyen Âge*. Paris: Perrin, 1998, pp. 18-21.

Marco Polo e João de Montecorvino, entre muitos outros, deixaram relatos importantes de suas viagens, os quais se constituem em fontes valiosas para o entendimento da construção do Oriente no imaginário europeu. E, também, para desvendar os modos de ser e de pensar daqueles que os sucederam e que partiram motivados pelas descrições que mostravam um Oriente fantástico, mas plenamente atingível. Colombo, tanto quanto Vasco da Gama, era leitor de Marco Polo, cujo manuscrito: “[...] *teve uma repercussão enorme no Ocidente. Primeiro testemunho direto de um mercador e não de um eclesiástico, fazia do mito oriental uma realidade acessível, ao mesmo tempo em que confirmava as riquezas fabulosas do Oriente [...]*.”⁸⁵

Os relatos de viagens se constituem, portanto, em fontes essenciais para o estudo das visões européias sobre o Oriente, visões estas que balizaram os futuros projetos que tinham o objetivo de “chegar às Índias”. Precursores das grandes epopéias marítimas do Renascimento, os viajantes medievais alcançaram a Ásia e, com interesses diversos — entre eles o comércio e as atividades missionárias —, estabeleceram variados níveis de contato.

No entanto, as imagens do Oriente construídas pelos europeus não tiveram origem apenas nas experiências do contato direto dos viajantes. O comércio exerceu um papel importante no relacionamento do Ocidente com um Oriente associado freqüentemente à idéia de luxo, de extravagância. Se a família Polo deixou Veneza em busca das terras do Grande Khan, o fez esperando obter vantagens comerciais, já sabendo que no Leste se encontravam as mercadorias mais apreciadas por seus abastados clientes europeus. Esse comércio já vinha se desenvolvendo há muitos séculos, atravessando uma longa extensão geográfica, passando pelas mãos de diversos intermediários, no caminho de inúmeras caravanas que percorriam uma vasta região desde a China até o Mediterrâneo. O que posteriormente veio a se denominar Rota da Seda constituía-se numa imensa rede de caminhos, de oásis, de estradas e desvios que, desde a Antigüidade, foram percorridos por mercadores, peregrinos e aventureiros, entre o território chinês e os diversos portos do Mediterrâneo, tais como Istambul, Antioquia e Tiro.

Durante aproximadamente 1600 anos, de 139 a.C. até o início do século XV, um importante fluxo de comércio, mas também de idéias, se fez presente numa vasta região disputada por impérios e lideranças que se expandiram e desapareceram,

⁸⁵ BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE. *Indes merveilleuses: l'ouverture du monde au XV^e siècle*. Paris: Bibliothèque Nationale de France/Chancellerie des Universités, 1993, p. 25.

deixando marcas profundas em diversas sociedades da Ásia e da bacia mediterrânea. A denominação “Rota da Seda”, no entanto, é recente, data do final do século XIX e foi criada provavelmente pelo geógrafo alemão Barão Ferdinand von Richthofen. Trata-se de um nome exótico, bem ao gosto da mentalidade européia, que então cultivava o chamado “orientalismo”⁸⁶. Desde a segunda metade do século XVIII, o Oriente passou a ocupar um espaço privilegiado no imaginário europeu e foi justamente esse interesse que motivou viagens e estudos iniciais que abriram caminho para a recuperação da memória da Rota da Seda.

Atualmente, com base em extensas pesquisas arqueológicas, já é possível estabelecer uma detalhada história, ou melhor, histórias daqueles caminhos, pois só estudos e relatos plurais podem dar conta da imensa diversidade a que tal denominação faz referência. Seda, porcelana, sândalo, sal, pólvora, cavalos, vidro, ouro, prata, turquesas, jade, ervas medicinais, enfim, uma grande variedade de produtos circulavam em caravanas, abastecendo mercados tão distantes um do outro quanto Pequim e o norte da Europa. A seda era certamente uma das mercadorias mais apreciadas pelas cortes européias e também a mais rara, pois durante muitos séculos a exclusividade da produção da China era considerada um mistério pelos outros povos.

Em torno do ano 3000 a.C. — ou até mesmo antes —, os chineses teriam iniciado a sericultura, descobrindo que, ao ferver na água os casulos do bicho da seda, estes se desfaziam e soltavam longos e frágeis fios que podiam ser tecidos. O processo, delicado e difícil, tornava o produto final ainda mais apreciado. Em seus escritos, Plínio, que viveu entre os anos de 23 e 79, deixou registrado um comentário sobre as mulheres da aristocracia romana, que utilizavam uma preciosa seda translúcida na confecção de suas vestes⁸⁷.

Com base em pesquisas arqueológicas e históricas recentes, é possível estabelecer um quadro cronológico das principais fases da Rota da Seda. Alguns autores consideram o ano de 959 a.C. como o do início de algo muito semelhante às posteriores viagens que desbravaram os caminhos asiáticos a partir da China. Naquele ano, o rei Mu Wang teria ido até a bacia do Rio Tarim e às montanhas de Pamirs, chegando inclusive à região do atual Irã. Mas foi a partir da época da domesticação do camelo, em torno de

⁸⁶ Edward SAÏD. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo: Companhia das Letras, 1990, discutiu tanto o termo “orientalismo” quanto suas repercussões ao ser utilizado pelos acadêmicos ocidentais.

⁸⁷ Ryoichi HAYASHI. *The Silk Road and the Shoso-in*. Nova York/Tóquio: Weatherhill/Heibonsha, 1975, p. 9.

800 a.C., que o comércio de mercadorias na longa distância se fez possível. Graças a escavações realizadas especialmente em tumbas de personagens importantes, sabe-se que a seda chinesa havia chegado muito cedo a outras regiões. No Egito, foi encontrada seda cuja datação remonta ao ano 1000 a.C. e, na Europa, a 700 a.C.⁸⁸

Porém, em se tratando da vasta rede de intercâmbio que foi posteriormente denominada Rota da Seda, seu início, ao menos simbólico, é considerado o ano de 139 a.C., quando o imperador chinês Wu Di envia uma expedição liderada por Zhang Qian para obter prováveis alianças militares em regiões a oeste do território da China. A expedição resulta no reconhecimento de estradas e caminhos diversos, mas também na aquisição, por parte dos chineses, de cavalos do vale do Ferghana (ao norte do atual Afeganistão). Caravanas levando seda, bem escoltadas militarmente, passaram a trocá-la não apenas por cavalos, mas também por vidro, ouro, prata e diversos outros produtos: *“Inicialmente, o comércio na Rota da Seda seguia um padrão que seria mantido ao longo de toda a era do comércio das caravanas, que era o de negociar principalmente através de intermediários, e os produtos mudavam de mãos muitas vezes durante cada viagem entre a China e o Oriente Médio”*⁸⁹.

Inúmeros enfoques podem ser adotados para o estudo deste tema e todos representam aportes importantes para o conhecimento de uma história complexa que demanda a contribuição de especialistas de diversas áreas do conhecimento. No presente trabalho, optamos por uma análise da cultura material, o que implica o uso de fontes tais como objetos, obras de arte e arquitetura. Trata-se de uma reflexão inicial dentro de uma pesquisa mais ampla, com maior profundidade e detalhamento no que diz respeito a usos, intercâmbios e influências detectáveis a partir da circulação de mercadorias de luxo e da produção artística entre a Europa e o Oriente.

A EXPANSÃO DO BUDISMO

O budismo, através de suas práticas e representações, é talvez uma das fontes mais ricas para o estudo do intercâmbio cultural ao longo da Rota da Seda. Tendo surgido na Índia, em torno do século VI a.C., época na qual ocorreram as pregações do Buda histórico, desenvolveu-se como uma forma de religiosidade que questionava o

⁸⁸ Richard FOLTZ. *Religions of the Silk Road*. Nova York: St. Martin's Press, 1999, p. 3.

⁸⁹ SILK ROAD PROJECT. *Teachers' guide. Silk Road Encounters: Historical Background*. Providence: Silk Road Project Inc., p. 14.

sistema de castas do hinduísmo, criticando também o luxo excessivo da nobreza e as rigorosas mortificações dos ascetas.

Atraindo adeptos dos mais variados estratos sociais, os ensinamentos de Buda se estenderam para muito além do subcontinente indiano, expandindo-se através do contato entre mercadores e monges peregrinos que circulavam pelo interior da Ásia compartilhando as mesmas dificuldades nas rotas das caravanas. Os oásis, em geral lugares nos quais se desenvolviam vilarejos ou até mesmo cidades de certo porte que se beneficiavam da condição de pontos de encontro e de descanso para os caravaneiros, constituíram-se em locais privilegiados de recepção da nova religiosidade, que se expandia rapidamente pela Ásia Central.

Nos seus primórdios, o budismo foi uma filosofia de vida essencialmente andarilha. Aberta a influências externas, já que na raiz de seus ensinamentos estava a afirmação de que nada deveria ser aceito como dogma, sem reflexão⁹⁰, circulou em um meio de encontros freqüentes com outras crenças, entre elas o zoroastrismo, o hinduísmo, o nestorianismo, o taoísmo e o xintoísmo. Nos séculos I e II, já havia atingido a Ásia Central e instalava-se de forma suficientemente sólida para que fosse realizado um grande número de esculturas retratando não apenas o Buda, mas também diversos *Bodhisattvas*. Estes últimos são, de acordo com a doutrina budista, aqueles que já atingiram a perfeição, mas que abrem mão do Nirvana ao qual teriam direito para ajudar outros seres humanos a superar seus sofrimentos na terra. Constituem-se em figuras essenciais na vertente *Mahayana*, a mesma que não apenas migrou em direção à cordilheira do Himalaia e à Ásia Central, mas também para a China, a Coréia e o Japão. Toda a arte diretamente vinculada ou inspirada no budismo, nessas regiões, é originariamente pertencente a esta escola, o que implica a aceitação de uma variada gama de personagens que enriquecem sobremaneira os acervos de obras de pintura e escultura. Há autores, inclusive, que consideram que os principais textos *Mahayana* poderiam ter sido “*provavelmente escritos na Ásia Central, ao longo da Rota da Seda, onde a mescla constante de culturas e idéias deve ter contribuído com influências diversas*”⁹¹.

Mesmo nas regiões dos atuais Afeganistão e Paquistão, onde o budismo não sobreviveu após o século XII devido ao expansionismo conversionista do Islã,

⁹⁰ Sobre Budismo, ver: Edward CONZE. *Buddhism: Its Essence and Development*. Nova York: Harper and Row, 1975; Dietrich SECKEL. *The Art of Buddhism*. Nova York: Crown, 1964.

⁹¹ Richard FOLTZ. *Religions of the Silk Road*, *op. cit.*, p. 41.

permaneceram testemunhos de um intenso intercâmbio cultural bastante evidente nas esculturas denominadas “arte de Gandhara”. Não há dúvida de que os viajantes da Rota da Seda se constituíram no principal meio através do qual os ensinamentos de Buda se disseminaram no Oriente. Na medida em que se tratava de uma crença não-exclusiva e, por suas próprias características, aberta a diversas interpretações, floresceu sem grandes entraves principalmente entre os séculos I e XII, nas regiões onde não se deparou com formas de religiosidade sectárias⁹². Com as conquistas muçulmanas em regiões da Índia e da Ásia Central, e com as conversões para o Islã, que ocorreram no século XII,⁹³ o budismo perdeu espaço e foi, afinal, totalmente alijado de diversas regiões. Continuou, porém, sua trajetória em outras sociedades, como o Nepal, o Tibete, a China, o Japão, a Coreia e a Mongólia. Os viajantes tiveram um papel central tanto na difusão dos ensinamentos de Sidarta Gautama quanto na construção de um riquíssimo *corpus* de imagens cuja presença realimentava as escrituras.

No chamado Corredor de Gansu, o oásis de Dunhuang ainda hoje evoca um dos principais pontos de encontro das caravanas de mercadores, monges e aventureiros que trilhavam a Rota da Seda (**ver figura 1**). De acordo com o pesquisador chinês Fan Jinshi, que escreveu no decorrer de seu trabalho nas grutas decoradas por pinturas e esculturas budistas:

*“Dunhuang controlava o fluxo de tráfego entre o Oriente e o Ocidente e servia como um ponto nodal do comércio entre Oriente e Ocidente. Os produtos negociados incluíam seda e porcelana da China central, pedras preciosas do Ocidente, camelos e cavalos do norte e grãos locais. Além de ser um centro de negócios, o lugar também se tornou um caldeirão cultural. Durante a dinastia Han, a cultura da China central começou a se implantar em Dunhuang. Nesse meio tempo, por causa da sua proximidade às regiões ocidentais, a cultura budista na Índia também influenciou significativamente o crescimento de Dunhuang. Além disso, o movimento do budismo em direção ao leste também aproximou as culturas da Ásia ocidental e central. Aqui em Dunhuang, as tradições da China e dos territórios ocidentais se encontraram, colidiram e se uniram.”*⁹⁴

Reis, nobres e ricos mercadores foram os mecenas da arte parietal nas grutas de penhascos escarpados que se estendem por muitos quilômetros, quase nos limites dos territórios da China e da Mongólia. Se, durante a maior parte de sua existência, o

⁹² Li CHONGFENG. “Un esercito di... Buddha”. *Archeologia Viva* (Florença), ano XVII n° 68, 1998, pp. 20-35.

⁹³ Richard FOLTZ. *Religions of the Silk Road*, op. cit., pp. 89-109.

⁹⁴ Jinshi FAN. *Art of Dunhuang Cave Shrines — a splendid achievement in Dunhuang*. Beijing: Dunhuang Research Institute/Morning Press, 2000, p. 5.

povoamento-oásis de Dunhuang esteve sob controle chinês, nos séculos IX e X o local foi ocupado por tibetanos que decoraram quatro grutas, nas quais é visível uma grande variedade de tipos humanos pertencentes a culturas e a etnias distintas. Príncipes tibetanos, uigures e de outras sociedades da Ásia Central estão pintados ao lado de chineses, compondo um quadro muito representativo dos povos que circulavam pela Rota da Seda⁹⁵.

Em seu conjunto, o enorme acervo de pinturas e de esculturas em estuque do interior das grutas constitui-se numa preciosa fonte para a pesquisa histórica:

*“A Rota da Seda não era apenas uma rota comercial, mas também um canal de trocas diplomáticas e culturais. Alguns murais representam essas atividades. A gruta 323, datada da dinastia Tang, tem uma pintura de Zhang Qian, um famoso diplomata Han do oeste que fora enviado às regiões ocidentais. A gruta 98 das Cinco Dinastias e a gruta 454 da Song têm pinturas murais retratando Wang Xunche, embaixador Tang junto à Índia.”*⁹⁶

O budismo informa, pois, toda uma imensa gama de representações encontradas ao longo da Rota da Seda. Religiosidade originária da Índia, não se furtou em aceitar outras culturas, abrindo espaço para a convivência com manifestações artísticas variadas, cujo estudo pode iluminar inúmeras questões de interesse para a pesquisa histórica.

GANDHARA: UM ENCONTRO DE CULTURAS

Na região dos atuais Afeganistão e Paquistão foram descobertos os testemunhos materiais dos mais antigos e bem-sucedidos encontros entre a arte do Ocidente e a do Oriente — as chamadas esculturas de Gandhara. Por Gandhara entende-se uma antiga província na Ásia Central que, no século IV a.C., fez parte do território conquistado por Alexandre após violentas batalhas contra os persas. Após a morte do macedônio, o império foi dividido entre seus generais e “os reinos helenísticos que

⁹⁵ Sobre o papel dos mercadores sogdianos em Turfan, Dunhuang, Gansu, e sua assimilação pelo chineses, ver Étienne de la VAISSIÈRE & Éric TROMBERT. “Des chinois et des Hu. Migrations et intégration des iraniens orientaux en milieu chinois durant le Haut Moyen Age”. *Annales HSS*, 59 année n° 5/6, 2004, pp. 931-969.

⁹⁶ Jinshi FAN. *Art of Dunhuang Cave Shrines*, op. cit., p. 14. Para autores orientais, e em especial no texto de Jinshi Fan, os termos “Oeste” e “regiões ocidentais” referem-se a partes mais ao ocidente do próprio continente asiático. No caso da dinastia Han do oeste à qual se refere a citação, o termo remete à localização da capital chinesa da época, Chang’an, para diferenciá-la da dinastia posterior, dos Han do leste, com capital em Luoyang.

*surgiram após a morte de Alexandre o Grande em 323 a.C. começaram a aumentar o comércio entre Oriente e Ocidente. Frutas secas da Palestina, estanho da Grã-Bretanha e prata da Espanha fluíam para os novos reinos orientais.”*⁹⁷

Não apenas o comércio foi estimulado, mas verdadeiras colônias gregas se estabeleceram na região. Na margem do rio Oxus, atual Amu Darya, foi fundada, na Antigüidade, Ai Khanoum, cujo ginásio, templo e pisos de mosaico fizeram dela uma verdadeira cidade helênica. Impressionante descoberta arqueológica, foi infelizmente destruída no decorrer da guerra dentro o Afeganistão e a então URSS⁹⁸.

Com a expansão dos *kushan*, que no século II da era atual já haviam conquistado o remanescente dos reinos gregos pós-alexandrinos na Ásia Central e no norte da Índia, o comércio continuou florescendo. Kanisha, que reinou entre os anos de 129 e 132, incentivou a produção artística de caráter budista, mas exercendo uma tolerância religiosa que permitiu o culto de deuses gregos, iranianos e indianos. Favoreceu, portanto, um alto grau de sincretismo que permeou toda a cultura da região.

A cronologia que tem sido aceita pelos estudiosos para a análise da Rota da Seda, enfatiza os séculos I e II como um marco importante para o início de uma circulação mais densa de mercadorias. Trata-se de um período de significativas trocas culturais que coincide não apenas com o desenvolvimento do comércio pelos Sogdianos e com a chegada do budismo na China, mas também com o apogeu do império Kushan. Trata-se também do início de um frutífero intercâmbio artístico que legará à Ásia algumas de suas mais belas obras.

A própria história do budismo está indissoluvelmente ligada à da Rota da Seda e uma das conseqüências da aproximação entre o mundo greco-romano e o asiático na região de Gandhara foi a adoção da figura humana na representação de Buda. Nos primeiros séculos de difusão dos ensinamentos de Sidarta Gautama, o mesmo era evocado através de imagens de pegadas, de um trono vazio, de um dossel ou da roda do *dharma*, evitando-se todo e qualquer apelo ao que pudesse ser entendido como objeto de culto. Porém, com a maior difusão do budismo, que no século II já se expandira através dos muitos caminhos de mercadores, surgem as primeiras imagens e, com elas, uma forte influência greco-romana.

⁹⁷ Alexandra PRATT. “The Silk Route.” *History Magazine* (Toronto), nº 4-6, 2003, p. 23.

⁹⁸ Para maiores informações, ver Osmund BOPEARACHCHI. *De l’Indus à l’Oxus: archéologie de l’Asie Centrale*. Paris: Lattès, 2003.

Não se conhece exatamente a trajetória daqueles que teriam sido os escultores da região de Gandhara durante o império Kushan, onde foram realizadas as primeiras esculturas de Budas e de *Bohdisattvas* com traços helênicos e com drapejados em vestimentas muito semelhantes aos encontrados na Grécia e em Roma. Há também uma discussão entre os especialistas sobre os motivos que possam ter levado a uma significativa mudança nas mentalidades para que a representação da figura humana passasse a ser aceita e, desde então, largamente difundida entre os budistas⁹⁹. Sem dúvida o intercâmbio que se processava ao longo da Rota da Seda teve sua parcela de influência na adoção de imagens e no seu uso como objetos de culto, no panteão budista. As anteriores conquistas de Alexandre, de certa forma, também abriram caminho para aproximar o mundo mediterrânico e adriático da Ásia Central. Assim, a interpenetração não apenas de estilos, mas também de práticas, produziu alterações importantes que marcaram novas formas de religiosidade.

A Sackler Gallery, da Smithsonian Institution, em Washington, D.C., possui, no seu acervo, uma esplêndida cabeça de *Bodhisattva* em estuque, de 53 cm, datada aproximadamente dos séculos IV ou V, da área de Gandhara **(ver figura 2)**. Observando as feições do personagem e principalmente a maneira como foram esculpidos os cabelos cacheados, evidenciam-se elementos que o distinguem das imagens tipicamente asiáticas. À exceção dos olhos amendoados, todo o rosto evoca um modelo grego ou romano. Sherman E. Lee, especialista em arte oriental, referindo-se ao uso do estuque para as esculturas, escreve: *“Sucumbe-se ao charme e à virtuosidade técnica destas imagens plásticas. A produção de esculturas em pedra em Gandhara tende a acabar até o século III ou IV, e o trabalho subsequente tende a ser executado em estuque, quando o gênio indiano para as formas plásticas e fluidas se reafirma.”*¹⁰⁰

Conforme nos referimos anteriormente, outra característica da arte Gandhara é a semelhança das vestimentas de alguns personagens tanto com os panos gregos quanto com as togas romanas. O Museu de Artes Asiáticas Guimet, de Paris, possui em sua coleção algumas obras muito representativas desse estilo. Em uma escultura denominada *“Bodhisattva em pé”*, de 120 cm de altura, realizada entre os séculos I e III

⁹⁹ Li CHONGFENG. “Un esercito di... Buddha”, *art. cit.*, p. 60.

¹⁰⁰ Sherman E. LEE. *A History of Far Eastern Art*. Nova Jersey: Prentice Hall Inc., 1994, p. 108.

e encontrada no sítio arqueológico de Shahbaz-Garhi, é bastante clara a influência grega na veste fartamente drapejada¹⁰¹.

São muitos os exemplos passíveis de análise tendo como objetivo detectar os aportes da Grécia e de Roma na arte budista, principalmente em obras do período compreendido entre os séculos I e V na Ásia Central. Mas, como sempre ocorre em se tratando de manifestações artísticas, as influências não se esgotam em um período determinado e nem se circunscrevem a uma única região.

Os modelos migram para outras áreas e outras épocas, e vão se somando a novas criações que acumulam conteúdos e formas passadas, reinterpretando-os e transformando-os. Na arte oriental, e especialmente na budista, que cobre uma vasta extensão geográfica e tem a duração de muitos séculos, é rica a incorporação de influências externas e a elaboração e reconstrução de sentidos.

A ARTE DA PÉRSIA SASSÂNIDA

Anteriormente à conquista islâmica, a Pérsia já possuía uma história milenar e as dinastias que se sucederam tornaram o Império uma referência, tanto por sua vocação expansionista quanto pelo luxo de sua corte e pela qualidade de sua produção artística. Passárgada, a grande cidade de Ciro que até hoje povoa o imaginário ocidental sobre o Oriente, foi um marco no estabelecimento de uma identidade imperial, sucedida por Persépolis, que consolidou o prestígio dos grandes monarcas.

No século V a.C., em torno do ano de 486, já existia uma cultura persa diferenciada e reconhecida por outros povos vizinhos¹⁰². Com a expansão das conquistas de Alexandre, também a Pérsia caiu temporariamente sob o controle macedônio, mas os Selêucidas, herdeiros do poder alexandrino, não impuseram sua cultura e, depois deles, Partos e Sassânidas se sucederam, retomando o legado de Ciro e também de Dario.

Permeando toda uma história que lançava suas raízes nos primeiros assentamentos das montanhas de Fars estava o zoroastrismo, uma religião que ainda hoje é parte do pensamento persa. Há certo consenso entre os historiadores sobre o

¹⁰¹ A imagem da referida escultura encontra-se disponível on-line, na página do Museu Guimet (<http://www.musee guimet.fr>). Pesquisar por “*Bodhisattva débout*”.

¹⁰² Sandra MACKEY. *The iranians: persian, islam and the soul of a nation*. Nova York: Plume, 1996, pp. 30-31. Sobre a história da Pérsia, ver também: Richard N. FRYE. *The Golden Age of Persia*. Londres: Phoenix Press, 1975.

brilhanismo dessa civilização que antecedeu a implantação do islamismo. Segundo Sandra Mackey, “a época sassânida constitui uma das idades notáveis da história iraniana. Tomou a forma de um renascimento da cultura persa, com o carisma da realeza e com a religião do zoroastrismo.”¹⁰³

Durante o período sassânida, os artesãos persas destacaram-se no trabalho de baixelas, vasos e prataria em geral, com muitos detalhes dourados. Esses produtos foram apreciados não só pela nobreza local, mas também por cortes européias e asiáticas, e eram um importante símbolo de poder. Em 1983, as escavações no túmulo do general chinês Li Xian trouxeram à luz, entre outros objetos, um recipiente de prata datado como sendo provavelmente do século V e de clara origem sassânida. Tamanha era a importância da metalurgia persa e tão grande o seu alcance que

*“A prata sassânida também estimulou a produção de metais preciosos e cerâmica artística de luxo na China da dinastia Tang. Vasos de prata feitos no império Sassânida e versões produzidas localmente foram encontradas nas sepulturas de indivíduos ricos no noroeste da China. Em alguns casos, os artesãos podem ter viajado junto com mercadores ou em busca de emprego, e fazendo isso, trouxeram consigo suas tradições artesanais e seus estilos. Novas modas na metalurgia encorajaram artesãos na China a desenvolver sua própria indústria de vasos em ouro e prata, introduzindo formas, temas, ornamentos e técnicas estrangeiros.”*¹⁰⁴

Os motivos utilizados pelos artistas persas muitas vezes apresentavam claras influências gregas e romanas interpretadas de acordo com uma leitura própria e com o acréscimo de decorações orientais. Animais e plantas eram utilizados de maneira original, completando cenas mitológicas.

Um belo exemplo do virtuosismo da arte do Império que já estava prestes a ser conquistado pelos árabes é o prato que tem ao centro o deus andrógino Dionísio, sentado ao lado de sua mulher, Ariadne (**ver figura 3**). No canto, percebe-se Hércules com sua clava. Na peça, é evidente a habilidade dos artistas sassânidas, cuja produção foi muito procurada ao longo de toda a Rota da Seda e, em seguida, passou a ser também motivo de inspiração para toda uma série de obras realizadas no mundo muçulmano.

Quando, em meados do século VII, os muçulmanos da Península Arábica conquistaram o império Sassânida, beneficiaram-se de uma tradição cultural milenar

¹⁰³ Sandra MACKEY. *The iranians: persian, islam and the soul of a nation*, op. cit., p. 33.

¹⁰⁴ Ann C. GUNTER. *Luxury Arts of the Silk Route Empires*. Washington: Freer Gallery of Art and Arthur M. Sackler Gallery, 2001, p. 3 (Catálogo).

que passou a ser parte integrante da nova religião fundada por Maomé. Os grandes palácios imperiais, o luxo legendário de Persépolis, a hierarquia da corte, as construções com tijolos vitrificados, as esculturas de animais, os ricos trabalhos em metais preciosos, tudo isso passou a ser admirado pelos conquistadores. E com uma peculiaridade, a de que o idioma persa não cedeu lugar ao árabe, mantendo-se não apenas no uso diário, mas também conservando uma importante tradição literária que enriqueceu em muito o Islã. É, pois, uma cultura original que irá brotar do encontro entre árabes e persas e que ainda hoje se faz presente em inúmeras manifestações artísticas do Irã.

O ISLÃ ANDALUZ

A rápida afirmação do poder muçulmano na Ásia foi possível principalmente porque o Islã surgiu como uma resposta a inquietações de povos que, submetidos a poderes imperiais despóticos, viam nas palavras de Maomé uma singela mensagem igualitária. Longe de se reportar a textos complexos ou a elaboradas redes de relacionamento, a crença muçulmana, tal como a apresentava o Profeta, aproximava os homens de um Deus único que podia ser alcançado através da oração e de uma vida regrada, sem a necessidade, ao menos nos seus primórdios, da intermediação de uma hierarquia clerical.

Com o passar do tempo, o próprio Islã foi adquirindo contornos diferenciados e os místicos sufistas representaram uma rica vertente do encontro entre imaginários distintos que se fundiram, produzindo uma corrente esotérica em uma religião que não parecia permitir tamanho “desvio”. Foram múltiplas as faces do Islã e múltiplas também suas correntes artístico-literárias. Mas o que aqui pretendemos é – já tendo observado alguns casos de influências variadas em criações relacionadas ao budismo e à Pérsia pré-islâmica – analisar, então, um momento específico, no qual o Islã e o Ocidente se encontraram na Península Ibérica.

A expansão muçulmana, tanto ao longo do que tradicionalmente denomina-se Rota da Seda quanto no norte da África, na Espanha e na Sicília, atesta que foi grande a amplitude das influências culturais no rastro da movimentação de mercadores e peregrinos que circularam entre o Oriente e o Ocidente durante a Idade Média. No século VIII, com a conquista muçulmana do sul da Península Ibérica por tropas árabes e berberes vindas do Marrocos, estende-se o domínio islâmico ao Ocidente. Inicia-se

então o que virá a ser um período de grande desenvolvimento para a Espanha. A população, insatisfeita com a nobreza e com os reis visigodos, que exigiam pesados impostos de todos os súditos, recebe bem os muçulmanos. Al-Andalus, nome árabe para a Ibéria, prospera. São implantados sistemas de irrigação com canais subterrâneos para que a água não se evapore, o que permite o cultivo de extensos pomares, com frutos diversos. Os conquistadores mandam também construir palácios e residências de luxo, utilizando materiais de edifícios visigodos e romanos e adaptando-os ao estilo do que vinha sendo feito no Oriente e no norte da África¹⁰⁵.

O emir Abd-al-Rahman (734-788), último representante da dinastia Omíada que havia se refugiado na Espanha após o golpe dos abássidas¹⁰⁶, leva para Córdoba o conforto e a exuberância que tinham sido características da corte de Damasco. Desenvolve durante seu emirado uma relação importante com mercadores que fazem o transporte de produtos de luxo do Oriente e do resto da Europa para a Península Ibérica, região que se constituirá no que podemos chamar de Extremo Ocidente da Rota da Seda. Nesta perspectiva, caberia colocar então duas questões: até onde al-Andalus é Ocidente? E de qual Ocidente estamos falando? Tais questionamentos devem ficar no horizonte de nossa pesquisa, não para serem respondidos de forma direta, mas para que se constituam em inquietações que nos permitam ter presente as características muito próprias de um momento privilegiado do encontro de três culturas – a muçulmana, a cristã e a judaica.

É Abd-al-Rahman quem inicia, em 780, a construção da mais bela mesquita da Península Ibérica. Posteriormente, os demais emires e o califa Abd-al-Rahman III (891-961) irão ampliá-la, mas mantendo o plano inicial e o mesmo estilo¹⁰⁷. Uma profusão de colunas com os arcos inferiores em forma de ferradura, todos em branco e vermelho, causam um enorme impacto. Como é conhecida hoje, a mesquita, após todas as ampliações, passou a ter dezenove naves formadas a partir de uma verdadeira floresta de arcos superpostos. O fato de que muitos dos arcos não se constituem numa necessidade de sustentação, mas são de efeito puramente decorativo, é uma característica da arquitetura andaluza. Ao que tudo indica, através do uso dos arcos

¹⁰⁵ Há muitas obras que detalham a história do encontro de culturas em al-Andalus. Entre elas, ver Richard FLETCHER. *Moorish Spain*. Berkeley: University of California Press, 1992.

¹⁰⁶ Sobre a história da expansão muçulmana, ver: Albert HOURANI. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; Francis ROBINSON (ed.). *The Cambridge illustrated history of the islamic world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

¹⁰⁷ Sobre a arquitetura do Islã andaluz, ver Marianne BARRUCAND & Achim BEDNORZ. *Arquitectura islámica en Andalucía*. Colônia: Taschen, 1992.

superpostos, o califado pretendia evocar os aquedutos romanos, como os de Segóvia e de Mérida, obras muito admiradas na época e que se mantinham como o símbolo de um passado no qual o poder imperial havia se estendido até a Península Ibérica.

Para os arcos mais baixos, observa-se que foram utilizadas colunas e capitéis de antigas construções romanas e visigóticas, reaproveitamento que era habitual na Idade Média. Sobre o capitel de cada coluna, há uma imposta* a partir da qual segue um pilar mais grosso que, dessa maneira, prolonga a coluna e serve de apoio aos arcos superiores.

Além dessa clara influência de Roma na arquitetura muçulmana, outro aporte importante encontrado na mesquita de Córdoba é o uso de mosaicos bizantinos como decoração no *mihrab* ou nicho que indica a direção das preces. É interessante observar que, embora Bizâncio fosse, até a conquista de Constantinopla, o poder concorrente dos muçulmanos, as relações culturais entre ambos mantiveram-se ativas durante boa parte da Idade Média. Para a decoração do *mihrab*, o califa Abd-al-Rahman III solicitou especialistas em mosaico diretamente ao imperador de Bizâncio. Este, então, não apenas enviou seus artistas, mas também uma razoável quantidade de pedras para a obra. O estilo da decoração realizada é bizantino, mas a decoração é floral e geométrica, já que não eram permitidas figuras humanas em construções religiosas do Islã.

Normalmente, os *mihrabs* são nichos bem decorados, mas o de Córdoba destaca-se pela imponência, pela beleza e também pelo fato de se constituir quase em uma pequena sala, mais do que um nicho na parede. O especialista em arte islâmica Oleg Grabar levanta a hipótese de que o *mihrab*, numa região na qual o rito cristão havia sido muito importante, teria adquirido um sentido litúrgico cerimonial¹⁰⁸. E nos perguntamos, então: teria se assemelhado, talvez, a uma capela? É interessante lembrar, também, que em Córdoba foi desenvolvido um ritual considerado único no mundo islâmico – o de levar o Alcorão em procissão dentro do próprio espaço da mesquita até o nicho de oração.

É evidente que o intercâmbio entre diversas culturas na Espanha muçulmana não se resume à mesquita de Córdoba, mas esse exemplo pontual permite refletir, de maneira mais ampla, e para muito além daquela área geográfica, sobre o emaranhado de aportes que aproximaram o Ocidente e o Oriente.

* Termo arquitetônico que se refere ao bloco de alvenaria sobre o qual se apóia o arco.

¹⁰⁸ Richard Richard ETTINGHAUSEN & Oleg Oleg GRABAR. *The art and architecture of Islam: 650-1250*. New Haven: Yale University Press, 1994, p. 137.

A história da Rota da Seda pode e deve ser abordada a partir de múltiplas perspectivas e com o uso de fontes diversificadas, integrando relatos de viajantes, obras literárias, textos religiosos, arte e arquitetura, além de objetos do cotidiano, o que, no Oriente, muitas vezes se assimila àqueles de devoção. Trata-se de uma tarefa que merece ser feita à semelhança de um mosaico andaluz, através do encaixe paciente de cada peça, com a colaboração de muitos especialistas. Quanto ao presente texto, o que nele pretendemos foi simplesmente realizar uma exploração inicial de fontes da cultura material, em especial da produção artística e da arquitetura, para descrever encontros e transformações que ocorreram desde os primórdios da Rota da Seda, com a expansão inicial do budismo na Ásia, até o apogeu do califado de Córdoba em al-Andalus.

CAPÍTULO 3 - A ÁFRICA E A ROTA MARÍTIMA DA SEDA: REFLEXÕES E PROPOSTA DE ABORDAGEM.

Rafael Farias de Menezes

O presente estudo tem por objetivo apresentar uma proposta de pesquisa sobre a participação da África na Rota da Seda. Tendo como eixo temporal o medievo, descortino aqui as principais características e dificuldades desta tarefa, além de potenciais recursos para uma investigação desta natureza. Diante de tema tão amplo, efetuari aqui apenas uma análise panorâmica, para que se possa ter uma visão de conjunto – evidentemente com o suporte de algumas fontes documentais e bibliografia especializada disponível.

Segundo penso, o primeiro aspecto a ser considerado diz respeito ao enquadramento, limites e possibilidades de tal estudo. Para tanto, deve-se ter em mente que uma proposta como a que aqui está sendo esboçada não deve se confundir com a realização de uma “História da África”, por si só difícil de homogeneizar devido à diversidade de povos, dinâmicas e processos sociais¹⁰⁹; nem com uma “História da Rota da Seda”, que já foi amplamente estudada por pesquisadores de vários países, com patrocínio da UNESCO. O que se pretende propor é uma investigação que coloque em evidência a inter-relação entre o continente africano e a Rota da Seda – algo que, salvo engano, ainda está por ser feito.

O que talvez tenha sido o maior empecilho para pensar a participação da África no circuito das relações internacionais com o Extremo Oriente foi a permanência, nos meios acadêmicos, de uma definição “clássica” de Rota da Seda, que enfatiza os caminhos e paisagens naturais das estepes euro-asiáticas, naquilo que, com mais justiça, conviria denominar de *rota terrestre da seda*¹¹⁰. Na Europa, o viajante que personifica o

¹⁰⁹ A diversidade de abordagens fica bem patente na importante publicação: *História Geral da África*. São Paulo: Ed. Ática/UNESCO, 1984, cujos volumes 2, 3 e 4 se referem ao período aqui estudado. No Brasil, vale consultar Alberto COSTA E SILVA. *A enxada e a lança: a África antes dos portugueses*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1996.

¹¹⁰ O pesquisador Struan REID (*As Rotas da Seda e das Especiarias*. Lisboa: Estampa/UNESCO, 1993-1994) distingue as vias terrestres da Ásia Central, as quais denomina “Rota da Seda”, das vias marítimas do Oceano Índico, as quais denomina “Rota das Especiarias”. Mas o problema é mais complexo, porque em ambas circulavam tecidos, metais e armas, escravos, especiarias e artefatos de luxo.

espírito de aventura e empreendimento necessários para atravessar montanhas, planícies, desertos, entrar e sair de cidades e fortalezas da Ásia central, é o veneziano Marco Polo, embora não se costume lembrar que, no retorno da China, de onde saiu em 1291, ele viajou pela *rota marítima* da seda, navegando provavelmente nos juncos que singravam o Mar da China, nas embarcações muçulmanas que cortavam o Oceano Índico até o porto de Ormuz (Golfo Pérsico), e que em seu relato constem informações sobre os povos da África Oriental – incluídos por ele no limite das “Índias”¹¹¹.

Assim, o que se constata é que prevalece entre os estudiosos uma idéia convencional de “Rota da seda”, a qual não contempla a África, deixando todo este continente à margem das complexas relações internacionais do Velho Mundo, e mantendo em segundo plano grandes possibilidades de perceber seu potencial cultural e comercial muito antes do período da dominação européia. Por isto, como ponto de partida, é preciso colocar em questão a não inclusão das comunidades africanas no conjunto dos povos que participaram deste empreendimento econômico e cultural milenar e global que foi a Rota da Seda, enfatizando as razões básicas que explicam tal postura, quais sejam: a) o desconhecimento da história africana e de sua dinâmica; b) a pequena importância dada à *rota marítima* e ao Oceano Índico como espaço de circulação e trocas; c) a pouca atenção dada ao papel articulador da civilização islâmica, influente desde a bacia do Mediterrâneo até a Ásia; d) a pequena incidência de vestígios, heranças culturais e documentação escrita que forneçam dados sobre esta participação.

A ÁFRICA E O ISLÃ

Nossos conhecimentos sobre a História da África são tributários, na maior parte das vezes, dos europeus, em vez de o ser dos próprios africanos. Isso se justifica por nossa dificuldade de acesso ao conhecimento direto da história africana (disponibilidade de documentação primária; conhecimento de línguas estrangeiras, principalmente a língua árabe). Sem dúvida ficamos entregues a uma perspectiva eurocêntrica¹¹², o que é

¹¹¹ Jean-Pierre DRÈGE. *Marco Polo e a Rota da Seda*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

¹¹² As implicações desta postura são criticamente avaliadas por Samir AMIN. *El eurocentrismo: crítica de una ideología*. México: Siglo XXI, 1989.

um empecilho mas não um impeditivo para o aprofundamento das pesquisas sobre aquele continente.

Há que se considerar, entretanto, os limites de conhecimento geográfico que os próprios escritores europeus na Antiguidade e na Idade Média tinham a respeito das terras africanas. Baseados numa tradição livresca herdada sobretudo dos romanos¹¹³, os medievais conheciam basicamente sua parte mediterrânica e setentrional, não tendo maiores informações sobre as culturas tropicais, situadas abaixo do deserto do Saara. Para eles, o *finis terrae* estava na *zona tórrida*, abaixo da linha do equador, e a “Etiópia” era vista a partir de estereótipos e elementos imaginários, sendo confundida com as “Índias” e participando de algum modo das “maravilhas do oriente”¹¹⁴.

Perspectiva bastante diferente encontramos ao incorporar em nossas referências a tradição erudita muçulmana. Herdeiros das concepções geográficas dos gregos, conhecedores sobretudo da obra geográfica de Cláudio Ptolomeu, os geógrafos, cronistas e eruditos do mundo islâmico, tanto os do Oriente Médio e da Pérsia quanto os de magrebinos e os de Al-Andalus, no Extremo Ocidente, esforçaram-se por fornecer tanto quanto possível um conhecimento objetivo dos povos e das rotas, algo importante para a manutenção de certa unidade de sua civilização, e para as relações econômicas, políticas e mesmo culturais dos diversos territórios incorporados ao islã¹¹⁵.

Como se sabe, a inserção da África na esfera de dominação muçulmana ocorreu a partir da metade do século VII. Da Síria e Palestina, os exércitos omíadas conquistaram o Egito, iniciando uma lenta ofensiva contra os berberes do Norte, efetivando a conquista do Magreb entre 698 e 702. Terreno fértil para os dissidentes político-religiosos e insatisfeitos com o califado, ali se instalaram pequenos Estados parcialmente islamizados, controlados por chefes tribais adeptos do *kharidjismo*, como veio a ocorrer no princípio do século VIII com o reino do Tahert, ao Oeste, e com Sidjilmasa, ao Sul do Marrocos, e sobretudo com a dinastia dos idrisidas (789-926) – que dominava as cidades de Madinat Faz, Tlemcen e Fez - fundada em 809.

¹¹³ André BERTHELOT. *L'Afrique saharienne et soudanaise: ce qu'en ont connu les anciens*. Paris: Les Arts et le Livre, 1927.

¹¹⁴ Sobre os limites do conhecimento objetivo do continente e dos povos africanos, e as projeções medievais concernentes à África e os africanos, ver François de MEDEIROS. *L'Occident et l'Afrique (XIII–XV siècles): images et representations*. Paris: Éd. Karthala, 1985; José Rivair MACEDO. “Os filhos de Cam: a África e o saber enciclopédico medieval”. *Signum: revista da ABREM* (São Paulo), vol. 3, 2001, pp. 101-132.

¹¹⁵ André MIQUEL. “Comment lire la littérature géographique arabe du moyen âge?”. *Cahiers de Civilisation Médiévale* (Poitiers) XV-2, 1972, p. 98-99; Houari TOUATI. *Islam et Voyage au Moyen Age*. Paris: Seuil, 2000.

Tempos depois, a dinastia dos fatímidas (969-1171), integrada por adeptos do xiismo ismaelita, tomaria o poder no Egito, estabelecendo um califado independente com capital no Cairo¹¹⁶. Conquanto tivesse constituído a principal força islâmica do Norte africano, disputava com a dinastia dos ziridas (972-1148) o controle do Magreb, uma vez que esta dinastia controlava as atuais Tunísia e Argélia, com capital em Kairuan. Raio de ação de populações beduínas, ou de árabes imigrados, a faixa setentrional apresentava uma pluridade étnica e religiosa que a distinguia bastante de outras áreas pertencentes ao mundo islâmico¹¹⁷.

O lento processo de islamização não se limitou ao Norte. Entre as montanhas da Abissínia e o Oceano Atlântico, numa extensão de mais de 5.000 quilômetros de Leste a Oeste, situava-se entre o deserto saariano e a área tropical o extenso reino do Sudão (do árabe, *Bilad al-Sudan*). A população sudanesa compunha-se fundamentalmente negros da África interior, e nômades provenientes do Norte e do Leste do grande deserto do Saara. A julgar pelas informações de cronistas muçulmanos e pelas evidências arqueológicas, já no século VIII existia um reino organizado que controlava o território sudanês, ao qual denominavam Ghana.

Em 790, Kaya Maghan Cissê, originário da tribo Sarakolê, reinava em Ghana sob o nome de *Cissê Tunkara* (termo que designava o rei). Foi o fundador de uma dinastia que duraria três séculos. O império de Ghana abrangia os reinos de Takrur, Sala, Berissa e os dois reinos de Do (Dodugu e Melel), assim como Galam e Bambuk, áreas onde se encontrava ouro em abundância¹¹⁸. Unidade autóctone e independente até meados do século XI, este império negro mantinha-se aberto à presença de islâmicos, judeus e cristãos. Entre 1060 e 1076, enfraqueceu, sob repetidos golpes dos guerreiros berberes comandados pelos Almorávidas, caindo definitivamente sob o jugo daqueles governantes. Nos séculos seguintes, floresceram no Sudão os impérios de Mali (século XIII) e Songhai (séculos XIV e XV), parcialmente influenciados pelo islã¹¹⁹.

¹¹⁶ Robert MANTRAN. *Expansão muçulmana: séculos VII-XI* (Nova Clío). São Paulo: Livraria Pioneira, 1977, pp. 107-109; Albert HOURANI. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 42-45.

¹¹⁷ A este respeito, ver Henri FOURNEL. *Les berberes: étude sur la conquête de l'Afrique para les arabes*. Paris: Imprimerie Nationale, 1881, 2 vols..

¹¹⁸ Alberto COSTA E SILVA. *A enxada e a lança, op. cit.*, pp. 249-272; Philippe AZIZ. *Os impérios negros da Idade Média*. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1978.

¹¹⁹ D. T. NIANE. "O Mali e a segunda expansão Manden". In: D.T. NIANE (dir). *História geral da África, op. cit.*, tomo IV, pp. 135-190; "Mali". In: *The Encyclopaedia of Islam*. Ed. C. E. BOSWORTH et alii. Leiden: E. J. Brill, 1987, vol. VI, pp. 257-261.

As relações dos povos islâmicos com a costa oriental africana foram motivadas em parte pelas potencialidades comerciais daquela área geográfica - que desde a Antiguidade era ponto de passagem para o Extremo Oriente através do Oceano Índico -, mas também por questões político-religiosas. Desde o fim do século VII, opositores do califado omíada abandonaram Omã, passando a viver nas margens africanas do Mar Vermelho, em Patta. Em meados do século VIII, e durante o século IX, emigrados da Arábia e da Pérsia se estabeleceram em Mogadíscio, e em 975 o sultão persa Hasan ibn Ali deixou sua terra com uma frota de sete navios e grande número de “colonos” que se estabeleceram em Mombaça (no atual Quênia), Pemba (em Moçambique), na ilha de Kilwa (Quíloa, junto à costa da Tanzânia) e nas ilhas Comores (cujo próprio nome é de proveniência árabe, *Komr*). O antigo reino do Punt, depois toda a região entre Somália e Sofala (Moçambique), e mesmo a ilha de Zanzibar e de Madagáscar, receberam contingentes variáveis de populações islâmicas ou islamizadas¹²⁰.

A partir destas referências, o que temos é uma realidade africana muito complexa, formada por grupos com diferentes níveis de organização social, agrupados em tribos, reinos, e mesmo impérios, naquele extenso território se praticou desde a Antiguidade a agricultura e a pecuária, mas também o artesanato do cobre e do ferro, e o comércio. Na verdade, uma das chaves explicativas para sua inserção na Rota da Seda é a existência, desde a Antiguidade, das rotas transaarianas. Caminhos de ligação entre os povos e de circulação de mercadorias da África Setentrional com o mundo mediterrânico oriental, elas articulavam as áreas costeiras com o interior, e serviam de escoadouro para os produtos tropicais.

AS ROTAS TRANSAARIANAS

As informações relativas ao trânsito de povos e caravanas pela África setentrional encontra-se amplamente registrada nos livros de geografia e guias de viagem utilizados no mundo muçulmano. Por volta de 870, o geógrafo persa Ibn Khordadbeh registra em seu *Kitâb al-Masâlik wa-al-Mamâlik* (*Livro das rotas e dos reinos*), as distâncias entre os principais pontos de ligação do Magreb à Bagdá,

¹²⁰ Abdul M. H. SHERIFF. “A costa da África oriental e seu papel no comércio marítimo”. In: G. MOKTHAR (dir). *História geral da África*, op. cit., tomo II, pp. 565-580; Auguste TOUSSAINT. *Histoire de l'Océan Indien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961, pp. 52-53.

apontando também as distâncias de Kairuan ao centro do califado abássida, além de fornecer informações gerais sobre as comunidades berberes de Tlemcen e de Tahert¹²¹.

Encontraremos informações bem mais aprofundadas sobre as rotas norte-africanas nos escritos do andaluz Abu Abdullah al-Bakri(1014-1094). Nascido em Huelva e morador de Córdoba, sua obra geográfica data provavelmente de 1068, momento em que soçobrava na África subsaariana o célebre reino de Ghana, momento em que, inspirado pela pregação de Ibn Yasin, o guerreiro Abu Bakr conquistava as principais cidades comerciais do Magreb, fundando o Império Almorávida (1055-1157)¹²². No *Kitâb al-Masâlik wa'l-Mamâlik* (*Livro das rotas e reinos*), ele especifica as rotas de Leste a Oeste, que ligavam as comunidades setentrionais do Magreb ao Egito, mostrando as distâncias entre cidades importantes como Fez e Sidjilmasa, ou entre Kairuan e Trípoli, mas também especifica as rotas em sentido Norte-Sul, mostrando as ligações entre Sidjilmasa, situada na entrada do Saara, e o reino de Ghana, para o qual “*deve-se marchar mais ou menos dois meses através do deserto desabitado*”, e as ligações entre a cidade de Sanghana (de onde o nome do atual Senegal) com outras comunidades sudanesas, como Takrur, Silla e Ghlarou¹²³.

Esta disseminação e interiorização dos contatos foi motivada por interesses externos aos povos africanos autóctones, e encontra explicação na dinâmica das relações internacionais do mundo muçulmano que, por sua vez, articulava a circulação de produtos e riquezas entre o Ocidente e o Oriente. Nas rotas transaarianas, as principais mercadorias eram o sal, cobre, escravos negros e sobretudo os metais preciosos¹²⁴. Por séculos, o ouro sudanês atraiu a atenção de governantes e mercadores do mundo afro-muçulmano e depois do mundo cristão, e os reinos e impérios sudaneses vieram a ser verdadeiramente mitificados - como uma espécie de “Eldorado”¹²⁵. Eis, por exemplo,

¹²¹ IBN KHORDADBEH. *Kitâb al-Masâlik wa-al-Mamâlik* (Le Livre des Routes et des Provinces). Publié, traduit et annoté par C. Barbier de Meynard. In: *Journal Asiatique*, 6^a série, tome V, jan-fev 1865, pp. 456-459.

¹²² Abdallah LAROUÏ. *Historia del Magreb: desde las origines hasta el despertar magrebi*. Madrid: Ed. MAPFRE, 1994, pp. 75-106; Maria Jesús Viguera MOLINS. *Los reinos de Taifas y las Invasiones Magrebiés*. Madrid: Ediciones MAPFRE, 1992.

¹²³ AL-BAKRI. *Description de l'Afrique septentrionale*. Trad. Mac Guckin de Slane. Alger: Typographie Adolphe Jourdain, 1913, p. 283-284, 324-325.

¹²⁴ Sobre a circulação de produtos e a importância do ouro sudanês no mundo muçulmano, ver Maurice LOMBARD. *L'Islam dans sa premier grandeur* (VIII-XI siècles). Paris: Flammarion, 1971, pp 78, 86, 92; Henri PÉRÈS. “Relations entre le Tafilale et le Soudan a travers le Sahara du XII au XIV siècle”. In: *Mélanges de Géographie et d'Orientalisme offerts a E.-F. Gautier*. Tours: Arrault & Cie. Maitres Imprimeurs, 1937, pp. 409-414.

¹²⁵ Nos mapas produzidos na Escola dos cartógrafos de Maiorca, como o célebre *Atlas Catalan de Abraham Cresques*, de 1381, o rei do Mali aparece com uma coroa de flor de lis dourada, brandindo na mão direita, de modo ostentatório, uma enorme pepita de ouro. Ver Yoro K. FALL. *L'Afrique à la*

uma das informações a respeito do rei de Ghana do célebre geógrafo Muhammad Al-Idrisi (1110-1165), no livro conhecido por *Kitab Rutjar* (*Livro de Rogério*), ou *Nuzhat Al-Mushtak*:

“Os territórios e domínios deste rei são limítrofes com Wangara, ou ‘país do ouro’, que tem grande renome por causa da quantidade e qualidade do metal que produz. O que os habitantes dali sabem de uma maneira certa e incontestável é que o rei tem em seu castelo um bloco de ouro que pesa 30 libras, numa só peça”.¹²⁶

Ao considerar os dados desta dinâmica interna, aparentemente a circulação de produtos e riquezas limitava-se ao próprio continente, em sentido horizontal (Leste-Oeste) e vertical (Norte-Centro). Por si mesmo, esta proposição já nos levaria a repensar a idéia estereotipada segundo a qual aquelas comunidades encontravam-se limitadas à economia agrícola e pecuária de subsistência. Segundo Al-Bakri, na cidade sudanesa de Silla, anéis de cobre, panos de algodão e principalmente o sal, a que denominavam *dora*, constituíam os principais referências de valor nas trocas comerciais¹²⁷. Mas verificando melhor, notaremos que algumas das rotas não obedeciam nem o sentido horizontal e nem o vertical, encaminhando-se em sentido transversal. Al Idrisi é quem informa a respeito desta longa rota que ligava os povos da costa do Atlântico, o Níger, o Chade o Sudão, o Nilo e as costas do Mar Vermelho, no chifre da África (**ver mapa 4**) - região perfeitamente integrada às rotas transcontinentais, como se verá a seguir. Nas palavras do pesquisador Hussain Monés, da Universidade do Kuwait:

*“Trata-se de uma rota tropical saariana que liga numerosos povos do Sul do Saara e da zona tropical, abrindo-lhes caminho para pô-los em contato com o mundo exterior, dando-lhes assim possibilidades econômicas importantíssimas, pois a maioria das regiões cortadas pela rota tinha valiosos produtos, desejados pelo mercado exterior de então: ouro de Ghana, especiarias e madeiras aromáticas da região do Níger, cocos e seus azeites, tão abundantes nestas regiões, sal da região do Lago Chade e couro e algodão dos oásis, cordas e tapetes fabricados de palmeiras tropicais, presas de elefante, cobre, peles de animais, plumas de avestruz e tantos outros produtos exóticos, que fizeram desta a rota mais importante do Saara”*¹²⁸.

naissance de la cartographie moderne: les cartes majorquines (XIV-XV siècles). Paris: Karthala/Centre de Recherches Africaines, 1982, p. 184.

¹²⁶ *GEOGRAPHIE D'IDRISI*. In: Amadée JOUBERT (trad). *Recueil des voyages et de mémoires*. Paris: Imprimerie Royale, 1836-1840, tome V, p. 16.

¹²⁷ AL-BAKRI. *Description de l'Afrique septentrionale*, p. 325.

¹²⁸ Hussain MONÉS. “Las rutas de comercio en el Sahara africano segun los escritores arabes”. In: *IV Congresso de estudos árabes e islâmicos* (Actas). Coimbra: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1968, p. 515.

O PAÍS DOS “ZENDJ”

Enquanto o deserto do Saara teve papel eminentemente integrador dos povos e culturais tropicais africanas, o Oceano Índico foi a via integradora às rotas do comércio intercontinental. Explorado desde a Antiguidade, serviu de importante ponto de articulação entre o mundo mediterrânico e o mundo asiático, envolvendo os povos do Mar Vermelho, do Egito e da Costa da África. A Rota da Índia, como era conhecida nos tempos florescentes do Império Romano, começava no “Mar Eritreu”, que, do grego, significa literalmente “Mar Vermelho”, e que designava não apenas o braço que se estende dos golfos de Suez e de Aqaba até o Estreito de Bab e Mandeb, mas incluía também as águas do Mar de Omã e do Golfo Pérsico. Com o conhecimento do regime das monções*, os navegadores egípcios, fenícios, os povos do Chifre da África, mesopotâmicos e indianos cortaram aqueles mares, constituindo um vasto espaço de interação comercial e, por extensão, cultural.¹²⁹

No período de apogeu do Império Romano, mercadores egípcios, fenícios, e mesmo indianos, exploravam as costas da Somália, a ilha de Socrota e a terra de Ofir, de onde levavam animais exóticos e o precioso incenso. Data justamente da segunda metade do século I a elaboração do mais conhecido guia marítimo do comércio oriental, o *Périplo do Mar Eritreu*, escrito em grego, de autoria anônima, provavelmente um comerciante do lado egípcio do Mar Vermelho. O texto revela perfeito conhecimento do litoral africano, arábico e índico, apontando a existência de quatro itinerários principais: o primeiro seguia a costa africana do Mar Vermelho, descendo até o Sul do Cabo Gardafui; o segundo partia da costa arábica do Mar Vermelho, seguindo até o Golfo Pérsico; o terceiro margeava o litoral indiano e o quarto, bem mais vago, indicava os caminhos que levavam da Índia à China¹³⁰.

Para as atividades comerciais no Índico No século VI, a melhor fonte de informação disponível é a obra geográfica de Cosmas Indicopleutes, mercador de Alexandria, importador de especiarias, com amplo conhecimento dos produtos,

* Monção – Vento periódico do Índico e do Sudeste da Ásia, tradicionalmente utilizado como força motriz das embarcações.

¹²⁹ M. CARY & E. W. WARMINGTON. *Les explorateurs de l'Antiquité*. Paris: Payot, 1932, pp. 228-236.

¹³⁰ Jean-Noel ROBERT. *De Rome à la Chine: sur les routes de la soie au temps des Césars*. Paris: Les Belles Lettres, 2004, pp. 227-228, 242-243.

mercados e rotas do antigo périplo do Mar Eritreu, mencionados no livro XI do tratado conhecido como *Topografia Cristã*. Embora a parte mais instigante da obra diga respeito aos povos e produtos da ilha de Taprobana (Sri Lanka) e o “país da Seda”, chamado de *Tzinista* (China Meridional), há também informações preciosas sobre o Mar de *Zingion*, que banha as costas da Somália (II, 30), e sobre as terras da “Barbaria” – nome atribuído aos territórios litorâneos da África, até o Cabo Gardafui. Dali, especialmente de Adulis, no reino de Axum*, ele transportará marfim, incenso, canela, papiro e outros produtos apreciados no mundo bizantino¹³¹. Comprovação material da inserção africana nestas redes de comércio intercontinental é dada pelos vestígios arqueológicos do período axumita, no século VI, onde se pode encontrar objetos e embarcações oriundas provavelmente da Índia que, acredita-se, freqüentavam a área próxima da Núbia, Meroé e Etiópia¹³².

Os contatos comerciais vieram a ser muito mais constantes, e tiveram maior consequência para outras áreas do continente, após o estabelecimento de árabe-muçulmanos na África Oriental, cujos portos vieram a funcionar como feitorias. Sem que se possa informar com maior exatidão quando, o certo é que, na dinâmica comercial que se seguiu, houve uma articulação entre estes mercados orientais e as rotas transaarianas, integrando desta maneira os produtos tropicais da África às redes de comunicação e escoamento da Rota marítima da seda e das especiarias.

Nos textos de autores muçulmanos, o termo empregado para designar os territórios do litoral africano era *Bilad al-Zendj*, cuja tradução aproximada seria “país dos Zendj”. Já os geógrafos gregos, como Cláudio Ptolomeu, valiam-se da expressão *Zingis*, e Cosmos Indicopleutes empregava o nome de *Zingion*, para qualificar a área onde viriam a estar situadas as comunidades de Mombaça, Sofala e da ilha de Zanzibar – cujo nome é uma corruptela da expressão árabe *Zenjebar*. No mundo muçulmano, o termo em questão passou a ser aplicado indistintamente aos povos negros, tornando-se designativo geral para os africanos¹³³. Integrado por mais de 50 cidades da faixa litorânea, marcadas pela cultura swahili, esta área encontravam-se desde pelo menos desde o século XII dominada por um grupo de especialistas no grande comércio de

* Ou Aksum, situado no litoral da Etiópia.

¹³¹ COSMAS INDICOPLEUTÈS. *Topographie Chrétienne*. Éd. Wanda Wolska-Conus (Sources Chrétiennes). Paris: Ed. Du Cerf, 1970, tome II, pp. 30-56.

¹³² Guy ANNEQUIN. *As civilizações do Mar Vermelho*. Rio de Janeiro: Otto Pierre Editores, 1978, pp. 108-115.

¹³³ L. Marcel DEVIC. *Le pays des Zendjs, ou la cote orientale de l'Afrique au Moyen Age d'après les écrivains arabes*. Paris: Hachette, 1883.

especiarias, os *karimis*, como são designados nas fontes, mercadores árabe-muçulmanos ou afro-muçulmanos que controlavam os portos, transportando, comprando e vendendo produtos da Ásia, África e do mundo Mediterrânico, concorrendo com os mercadores egípcios¹³⁴.

As pesquisas arqueológicas ali realizadas ao longo do século XX confirmaram aquilo que os geógrafos e escritores muçulmanos conheciam bem desde o período medieval: as feitorias litorâneas mantinham contatos com o Egito, Etiópia, Península Arábica, Índia e China (**ver mapa 5**). Destes últimos locais, chegavam pérolas, rubis, madeiras preciosa, cânfora, tecidos de seda e porcelana, e para lá eram vendidos peles de leopardo, presas de elefante e chifre de rinoceronte, cascos de tartaruga, perfumes, pedras preciosas, incenso e âmbar¹³⁵. Por volta de 916, o erudito Abu Zayd, comentador das viagens do mercador iraquiano Sulaiman, elogia a qualidade do aloé do “país dos Zendj”, e sobretudo do âmbar. Superior ao indiano, o âmbar da “Barbaria” seria retirado do interior de alguns peixes das águas do Golfo de Aden¹³⁶.

Os sinais de prosperidade dos grupos mercantis encontra igualmente confirmação em monumentos e evidências arqueológicas. Segundo Jean Devisse:

*“Belas mesquitas e palácios construídos em pedra, magníficos vidros importados do Golfo Pérsico, cerâmicas de além-mar e da China, são todos indicadores claros dessa riqueza. Os soberanos e as classes opulentas entesouravam em seus palácios preciosas faianças de Sultanabad e Nishapur, porcelana chinesa de cor verde-pálida (celadon) do período song, esplêndidos pratos decorados do período ming, pérolas e pedras preciosas da Índia, estatuetas de ouro e marfim, jóias de jade e cobre, assim como tapetes do Oriente Médio”*¹³⁷.

Produtos de grande valor comercial eram os metais. O ouro extraído das minas de Wadi Allaki, na Núbia, era levado até os portos do Mar Vermelho, de onde circulava pelos mercados do Oriente Médio. A estes, deve-se acrescentar o fluxo de ouro e ferro proveniente das minas de Qüad, Sasou, Sofala, Mombaça, e do antigo reino do Zimbabwe, nas proximidades do Rio Zambeze e de Moçambique. Por volta de 945, o geógrafo e cronista Al-Masu’di (888-957) descreveu em seu *Muruj-al-Thahabwa a-*

¹³⁴ Jean DEVISSE & Shului LABIB. “A África nas relações intercontinentais”. In: D.T. NIANE (dir). *História geral da África, op. cit.*, tomo IV, p. 666.

¹³⁵ Neville CHIITTICK, Musa GALAAL & Michel MOLLAT. *Relaciones historicas a traves del oceano indico* (Coleccion de temas africanos nº 11). Barcelona: Serbal, 1983.

¹³⁶ Gabriel FERRAND (trad). *Voyage du Marchand Arabe Sulayman en Inde et en Chine*, redigé em 851, suivi de remarques par Abu Zayd Hasan (vers 916). Paris: Éditions Bossard, 1922, pp. 132-133.

¹³⁷ Jean DEVISSE & Shului LABIB. “A África nas relações intercontinentais”. In: D.T. NIANE (dir). *História geral da África, op. cit.*, tomo IV, p. 669.

Ma'adin al-Jawahir (Searas de ouro e minas de pedras preciosas) suas jazidas auríferas, mencionando as comunidades árabes e indianas ali estabelecidas. Eis provavelmente a fonte de poder dos governantes do Grande Zimbábwe, em cujas ruínas foram encontrados artefatos sofisticados, como pedaços de pratos, tigelas e fragmentos de porcelana chinesa datados entre 1200 e 1500 d.C.¹³⁸ Quanto ao ferro das montanhas de Sofala, segundo Al Idrisi era o “*mais estimado do universo*”, matéria-prima indispensável para a fabricação dos admiráveis sabres indianos¹³⁹.

Há que se considerar ainda a mercadoria humana: o tráfico de escravos. Tema relativamente bem conhecido, deve ser inserido na dinâmica comercial aqui retratada, e ser pensado no âmbito das relações inter-continentais. Havia dois principais centros de fornecimento de cativos: o Sudão, de onde eram levados, através da rota transaariana, para Al-Andalus, Egito e Oriente Médio; e a Núbia, que fornecia contingentes regulares primeiramente para Damasco e Bagdá, e depois para o Cairo¹⁴⁰. No Oriente Médio, seu número era altíssimo até na segunda metade do século IX, quando, inspirados pelo persa Ali Ibn Muhammad al-Alawi, de inspiração xiita, os *zendjs* promoveram uma série de revoltas entre 869-883 na Mesopotâmia¹⁴¹. Eles atuavam nos palácios, como eunucos ou na guarda califal, na burocracia imperial, mas em geral trabalhavam nas atividades agrícolas e nas minas¹⁴².

Além do mundo islâmico, conviria pensar na participação de escravos negros no comércio com a China – como sugere André Bueno no primeiro deste livro. Com efeito, pinturas do período da dinastia Tang (618-907) mostram negros africanos nas grutas budistas e uma compilação do século XIII faz referência provavelmente ao território swahili¹⁴³. Num estudo sobre as relações entre a china e as ilhas do Sudeste Asiático, Gabriel Ferrand fornece preciosas informações a respeito dos presentes enviados aos

¹³⁸ Basil DAVISON. À descoberta do passado de África. Lisboa: Livraria Sá da Costa, s.d., pp. 40-42; M. POSNANSKY. “As sociedades da África subsaariana na Idade do Ferro Antiga”. In: G. MOKTHAR (dir). *História geral da África, op. cit.*, tomo II, p. 737.

¹³⁹ *GEOGRAPHIE D'EDRISI*. In: Amadée JOUBERT (trad). *Recueil des voyages et de mémoires*, tome V, p. 65.

¹⁴⁰ Considerando as informações de IBN KHORDADBEH. *Kitâb al-Masâlik wa-al-Mamâlik* (*Le Livre des Routes et des Provinces*), p. 456, 464, pelo Magreb passavam eunucos eslavos e do Sudão, e mulheres andalusas, enquanto os núbios forneciam anualmente 400 escravos aos muçulmanos como tributo. Para Paul E. LOVEJOY. *A escravidão na África: uma história de suas transformações*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2002, pp. 60-61, entre os séculos VIII e XVI, a exportação através do Saara, Mar Vermelho e Oceano Índico foi mantida a uma taxa anual de 5.000 a 10.000 escravos, num total de aproximadamente 7.200.000 cativos.

¹⁴¹ Bernard LEWIS. *Os árabes na História*. Lisboa: Ed. Estampa, 1982, pp. 88-96.

¹⁴² François RENAULT. *La traite des noirs au Proche-Orient Médiéval* (VII-XIV siècles). Paris : Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1989.

¹⁴³ Jean DEVISSE & Shului LABIB. “A África nas relações intercontinentais”. In: D.T. NIANE (dir). *História geral da África, op. cit.*, tomo IV, p. 671.

imperadores pelos embaixadores de Java: na embaixada ocorrida em 813 havia, entre outros presentes, 4 escravos denominados como *seng-tche*, isto é, *zendjs*, e nas embaixadas de 1381, 300 escravos negros e produtos tropicais¹⁴⁴.

Noutro sentido, encontraremos na história do povoamento da ilha de Madagáscar o melhor exemplo desta circulação de povos através de águas africanas. Observando a composição étnica da população, o que se verifica é uma influência majoritária do tipo negro-oceânico e do tipo indonésio-mongolóide. Pesquisas arqueológicas e etnológicas confirmam a confluência de populações banto e de populações de origem Indonésia, provavelmente da Sumatra, na formação da etnia malgache¹⁴⁵. As migrações indonésias teriam ocorrido provavelmente entre os séculos V e XII de nossa era, algo confirmado pelos autores árabe-muçulmanos ao mencionar em seus textos a invasão da ilha pelos povos denominados *Waqwaq*. Integrada ao grande comércio transoceânico, Madagáscar era ponto de passagem das embarcações muçulmanas que singravam os mares até a Indonésia e o Sudeste Asiático¹⁴⁶.

Assim, nos séculos finais da Idade Média, as cidades portuárias e ilhas da África Oriental situavam-se entre os pontos habituais de passagem no comércio transoceânico, sendo freqüentemente visitadas, ou comentadas, pelos dois mais célebres viajantes da Rota da seda: Marco Polo e Ibn Battuta. Para o primeiro, que provavelmente falou daqueles povos sem te-los visto pessoalmente, e que não nutria afeição pelos muçulmanos, a ilha de Zanzibar era povoada por “*gente de boca grande e nariz achatado, lábios e olhos muito salientes e feios, parecida em tudo com o diabo*”¹⁴⁷. Quanto ao outro, marroquino, fiel ao islã, embora tenha considerado a população da cidade de Zaila (Somália) como a “*mais suja, triste e maledicente do mundo*”, não mediu elogios ao povo de Quiloa e de Mombaça, onde as pessoas eram pacíficas, castas e virtuosas, sublinhando sua prosperidade¹⁴⁸. Eis sua primeira impressão da cidade de Mogadíscio:

¹⁴⁴ Gabriel FERRAND. “Le K’ouen-louen et les anciennes navigations intercontinentales dans les mers du Sud”. *Journal Asiatique*, serie 11, tome 14, 1919, pp. 5-6.

¹⁴⁵ P. VÉRIN. “Madagáscar”. In: G. MOKTHAR (dir). *História geral da África*, op. cit., tomo II, pp. 752-777.

¹⁴⁶ Jacques FAUBLÉE & Marcelle URBAIN-FAUBLÉE. “Madagascar vu par les auteurs arabes avant le XI siècle”. *Studia* (Centro de Estudos Ultramarinos), nº 11, 1963, pp. 445-462; Raymond MAUNY. *Les siècles obscurs de l’Afrique noire: histoire et archéologie* (Réurrection du passé). Paris: Éd. Fayard, 1970, pp. 109-110; F. ESOA VELOMANDROSO. “Madagáscar e as ilhas vizinhas, do século XII ao XVI”. In: D.T. NIANE (dir). *História geral da África*, op. cit., tomo IV, pp. 611-628.

¹⁴⁷ MARCO POLO. *O livro das maravilhas*. Porto Alegre: L&PM Editores, 1985, p. 229.

¹⁴⁸ No que respeita ao assunto específico aqui tratado, ver comunicação de nossa autoria: “A inserção da África islâmica nas Rotas da Seda: o testemunho de Ibn Battuta, o tangerino (século XIV)”. Texto

“A gente de lá tem grande quantidade de camelos, e os degolam às centenas todos os dias. Tem também muitas ovelhas e são poderosos comerciantes. Nesta cidade se fazem os tecidos que levam seu nome*, e que são incomparáveis: exportam a maior parte ao Egito e a outros locais... Quando chega um barco, é costume um servidor do sultão perguntar de onde ele vem, quem é o dono, que carregamento traz e quem são os mercadores e outras pessoas que nele vem. Tendo as informações, ele hospeda em sua própria casa aqueles a quem considera dignos de tal honraria”¹⁴⁹.

As chegadas e partidas de embarcações eram, pois, regulares, assim como as atividades comerciais pelas águas do Índico, que antecederam em muito os negócios europeus no Extremo Oriente, continuando a serem praticadas em sua forma tradicional até pelo menos o século XIX¹⁵⁰. Talvez por isto é que, no princípio do século XV, quando Zeng He comandou a “frota do tesouro”, percorrendo o Mar da China e a Indochina, o Golfo do Sião e a Península Malaia, as ilhas de Sumatra, Java, o Golfo de Bengala, as ilhas Andaman e a Índia Oriental, do Ceilão até Bombaim, tomando dali o rumo da embocadura do rio Tigre, passou pelo Golfo Pérsico, depois pelo Golfo de Aden, subindo pelo Mar Vermelho até Meca, na “Terra do incenso”, depois margeou toda a costa oriental da África, até o canal de Moçambique, dando a volta pelo extremo sul de Madagáscar para regressar à China, levando entre os presentes à família imperial, uma girafa¹⁵¹. Na verdade, refez, em sentido inverso, um caminho familiar aos navegantes do Índico – entre os quais estavam mercadores afro-muçulmanos.

apresentado no XXIII Simpósio Nacional de História da ANPUH, na Universidade Estadual de Londrina (17 a 22/07/2005). Disponível on line: <http://www.anpuh.uepg.br/Xxiii-simposio> (acessado em 30/12/2006).

* Trata-se dos *makdashi*, ou seja os “tecidos de Mogadíscio”. Ver Victor V. MATVEIEV. “O desenvolvimento da civilização swahili”. In: D.T. NIANE (dir). *História geral da África*, op. cit., tomo IV, p. 475.

¹⁴⁹ IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Trad. Serafin Fanjul y Federico Arbós. Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 344

¹⁵⁰ Denys LOMBARD. “Y a-t-il une continuité des réseaux marchands asiatiques?”. In: *Marchands et hommes d'affaires asiatiques*. Paris: Éditions de L'EHESS, 1987, pp. 11-18; Jean AUBIN. “Y a-t-il eu interruption du commerce par mer entre le Golfe Persique et l'Inde du XI au XIV siècle?”. *Studia* (Centro de Estudos Ultramarinos), n° 11, 1963, pp. 165-171.

¹⁵¹ Para o percurso de Zheng He, ver Bai SHOUYI (org). *Breve Historia de China – desde la Antigüedad hasta 1919*. Beijing: Ediciones en Lenguas Estrangeras, 1984, 313-314, 324-325; Ricardo Mário GONÇALVES. “A presença chinesa no Oceano Índico ocidental no século XV – As viagens de Cheng Ho”. *Revista de História* (São Paulo), vol. XXXIV n° 70, 1967, pp. 331-342; Auguste TOUSSAINT. *Histoire de l'Océan Indien*, op. cit., pp. 61-65.

Até aqui, o que se pode depreender é que a incorporação de territórios africanos ao mundo muçulmano permitiu a integração de sua região ocidental (o *magreb*, o “Ocidente” para os árabes) com a costa oriental, por meio da ampliação e utilização das rotas transaarianas, como a que ligava Tumbuktu, cidade-chave para o comércio no coração da África ocidental saariana, à Zeila, na saída do mar vermelho, junto ao Chifre da África - ponto fundamental dos intercâmbios com o Oceano Índico e o Extremo Oriente.

Estes contatos internos e externos ao continente motivaram a produção de obras de caráter geográfico, nas quais se pudesse obter conhecimento das rotas, distâncias, portos, produtos e mercados. Através dos escritos de muçulmanos, as condições de acesso à história dos povos muçulmanos, em sua maior parte ágrafos, permitem que se vislumbre alguns traços de suas formas de organização social, de suas atividades agrícolas, artesanais e comerciais, e de sua interconexão com outros espaços – inclusive através da Rota marítima da seda. Os roteiros de viagem (como o de Ibn Khordadbeth), os tratados eruditos de geografia (como os de Al Masudi, Al-Bakri e Al Idrisi) e de História (como o de Ibn Khaldun), os relatos de embaixadores e viajantes (como Ibn Yubair e Ibn Battuta) são fontes de informação imprescindíveis ao aprofundamento de uma pesquisa como a que aqui estamos propondo.

Para realiza-la, seria preciso ler, anotar, confrontar os dados fornecidos por tais testemunhos. Indo além, conviria confrontá-los com evidências da cultura material, verdadeiras *provas de materialidade* da realidade histórica aqui descortinada. Certamente que a arqueologia teria muito a contribuir para este intento, mas também a tradição oral (mitos, contos) e mesmo a antroponímia e a lingüística poderiam dar sua contribuição. Que dizer das lendas concernentes à Rainha de Sabá, divulgadas tanto na tradição cristã quanto na tradição muçulmana¹⁵²? Alguns poucos exemplos, singelos, mas ilustrativos, das reminiscências históricas fixadas no vocabulário e na cultura: no Chifre da África, o termo empregado para designar arroz é *bangaali*, provável referência aos contatos com a cultura indiana, enquanto certas plantas oriundas da

¹⁵² Para os desdobramentos míticos da poderosa Rainha de Sabá, mencionada no Antigo Testamento e no Alcorão, ver François de MEDEIROS. *L'Occident et l'Afrique (XIII–XV siècles): images et representations*, op. cit., pp. 170, 199.

Indonésia passaram a ser cultivadas em suas ilhas e no litoral, como o *taro* (uma espécie de inhame) e *plantain* (uma variedade da banana)¹⁵³.

Eis alguns elementos que talvez possam servir de esboço para uma investigação futura, mais aprofundada. Aos interessados, há muito o que fazer nesta direção, vários aspectos a serem esclarecidos e, o que é mais importante, novas perspectivas a serem abertas. Que este texto sirva apenas como um convite, e uma sugestão.

¹⁵³ Neville CHIITTICK, Musa GALAAL & Michel MOLLAT. *Relaciones historicas a traves del oceano indico* (Coleccion de temas africanos nº 11). Barcelona: Serbal, 1983; Raymond MAUNY. *Les siècles obscurs de l'Afrique noire, op. cit.*, p. 110.

CAPÍTULO 4 – SOB OS OLHOS DO ISLÃ: INDIANOS E CHINESES NO *AHBAR AS-SIN WA L-HIND*, DO MERCADOR SULAIMAN (851).

Ana Paula Aydos Bergonci

Os relatos de viagem revelam-se interessante objeto de pesquisa. Oferecem inúmeras possibilidades de análise histórica, sob vários pontos de vista. No que diz respeito à Idade Média, em geral, os relatos analisados pela historiografia são de viajantes europeus. Diferentemente dessa perspectiva, o presente trabalho tratará das viagens do mercador muçulmano Sulaiman, que em meados do século IX da era cristã navegou pelos mares do sul, via marítima da Rota da Seda, informando-nos sobre as ilhas do sudeste asiático, sobre a Índia e a China.

A LITERATURA GEOGRÁFICA MUÇULMANA

As informações do texto sugerem que o autor pertencia ao ambiente marítimo do porto de Siraf, principal entreposto de comércio com o Extremo Oriente pelo Oceano Índico no século IX. A identificação com o Iraque, aliás, aparece no próprio texto, onde consta que: “*Em Hânfû, o soberano da China conferiu a um muçulmano a administração da justiça entre seus correligionários chegados ao país [...]. Os mercadores do Iraque se submetem sempre ao julgamento feito por esse homem*”¹⁵⁴.

A obra enquadra-se perfeitamente no rol da ampla e diversificada literatura geográfica do mundo muçulmano medieval. No momento em que foi elaborada, as relações comerciais com o Extremo Oriente eram freqüentes. Seu conteúdo está muito próximo de outros textos de referência aos viajantes e mercadores, como o *Kitâb al-Masâlik wa-al-Mamâlik* (Livro das Rotas e das Províncias), escrito pouco tempo depois, em 870, pelo geógrafo Ibn Khordadbeh¹⁵⁵, o *Suratul Ardh* (Livro das descrições

¹⁵⁴ Jean SAUVAGET (ed.). *Ahbar as-Sin wa l-Hind*, op. cit., p. 17.

¹⁵⁵ IBN KHORDADBEH. *Kitâb al-Masâlik wa-al-Mamâlik* (Le Livre des Routes et des Provinces). Publié, traduit et annoté par C. Barbier de Meynard. *Journal Asiatique*, 6^a série, vol. V, jan-fev 1865, pp. 5-24, 227-295, 446-532.

da Terra), concluído antes de 850 pelo grande matemático e astrônomo persa al-Khwarizmi, e sobretudo o *Adja ib al-Hind* (*Livro das Maravilhas da Índia*) – que era uma compilação de informações extraídas de marinheiros habituados a singrar os mares e visitar povos distantes, bem ao gosto de leitores sempre atraídos pelo exótico e pelo maravilhoso. Com efeito, nesse momento, a literatura geográfica começava a entrar em voga no califado abássida, e os conhecimentos geográficos e informações sobre viagens ganhavam forma narrativa, deixando de ser transmitidos eminentemente de forma oral¹⁵⁶.

A literatura geográfica árabe já tinha começado a ser escrita desde a instalação do califado abássida, com o propósito de descrever o mundo ou parte dele. Tinha finalidades muito diversas: administrativa, religiosa, cultural e comercial¹⁵⁷. Devido à enorme extensão do Império, o serviço de “correios” percorria os quatro cantos de seus territórios, mantendo o governo informado sobre os movimentos de população, tributos e organização de transportes. As informações obtidas eram transmitidas através de uma literatura técnica, cuja finalidade era basicamente administrativa, permitindo que os viajantes pudessem ter maiores informações acerca dos diversos territórios que formavam o Império (com seus climas, produtos, sistema monetário, pesos e medidas), bem como características dos habitantes de dentro e de fora das fronteiras islâmicas¹⁵⁸.

Essa produção assentava-se numa base erudita fornecida pelos tratados de geografia e de cartografia da escola de Ptolomeu – revistos e corrigidos de acordo com o conhecimento concreto das terras em que o Islã havia se instalado. Tais textos fundiram-se, no decorrer do século X da era cristã, em dois gêneros principais: o enciclopédico – composto por publicações destinadas à formação e educação, mas sem serem especializadas – e o que se propunha a descrever o mundo muçulmano país por país. Nas palavras de um especialista no assunto: “*No Islã, o discurso normativo sobre a viagem encontrou expressão em livros desde o século VIII. Mas foi preciso esperar o século X para que a literatura ‘das boas maneiras de viajar’ viesse a se transformar num gênero literário*”¹⁵⁹.

Outra fonte de conhecimento eram os relatos de viagens, muito comuns no mundo islâmico, essencialmente mercantil, cortado por rotas de caravanas e pontuado

¹⁵⁶ Houari TOUATI. *Islam et Voyage au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 2000, pp. 260-261.

¹⁵⁷ G. H. T. KIMBLE. *A geografia na Idade Média*. Londrina: UEL, 2000, pp. 64-65.

¹⁵⁸ André MIQUEL. “Comment lire la littérature géographique arabe du Moyen Âge?”. *Cahiers de Civilisation Médiévale* (Poitiers), vol. XV-2, 1972, pp. 97, 102-104.

¹⁵⁹ Houari TOUATI. *Islam et Voyage au Moyen Âge*, op. cit., p. 280.

por entrepostos comerciais. Diferentemente da literatura até aqui mencionada, no caso dos relatos de viagem que, sobretudo a partir do século XII, integraram o gênero intitulado *rihla*, nos deparamos com narrativas particulares, atribuídas a um autor específico, onde se conta a experiência de uma ou mais viagens suas. Aqui, o interesse não está no estabelecimento de distâncias entre localidades, ou na determinação dos climas e das paisagens, mas na descrição das instituições sociais, dos costumes e das “maravilhas” encontradas pelo viajante: “*as rihlat tratam de um conhecimento acerca da vida humana dentro de sua organização, dentro de sua história e dentro de suas manifestações religiosas e morais; destacam as maravilhas e os costumes íntimos dos países distantes*”¹⁶⁰.

Desde sua origem, o mundo islâmico foi marcado pela presença do comércio e pela figura do mercador, em parte pelo fato de o coração do Império ter estado situado na Arábia, região comercial por excelência, e em parte devido ao fato de o califado ter unificado um vasto território, o que facilitou não apenas as trocas entre as regiões que o constituíam, mas também entre aquelas que lhe eram periféricas e aquelas que lhe permitiam participar das relações transcontinentais (**ver figura 5**)¹⁶¹. A importância da figura do mercador deve-se basicamente a duas razões: a primeira remonta ao período pré-islâmico, quando os mercadores costumavam ter maior influência e prestígio sobre os demais estratos da sociedade, controlando o governo das cidades; a segunda é que o próprio Profeta Maomé tinha sido mercador, o que levou a uma caracterização dessa ocupação como sendo a de uma pessoa íntegra e um modelo ético ideal¹⁶².

A figura do viajante também era vista de modo muito positivo antes mesmo da era islâmica. Embora por vezes viesse a ser confundido com o mercador das caravanas, o viajante podia ter outras motivações. Segundo Pedro Chalmeta, além do comércio, das embaixadas e dos assuntos particulares (estudo, por exemplo), o deslocamento podia atender a objetivos religiosos. A peregrinação a Meca levou a que um contínuo fluxo de viajantes circulasse e para lá se dirigisse, dos quatro cantos do Islã¹⁶³.

Com efeito, entre os pilares da fé fixados no *Alcorão* está a obrigatoriedade da peregrinação a Meca pelo menos uma vez na vida. A viagem estava, pois, integrada ao

¹⁶⁰ Maria Cândida Ferreira de ALMEIDA. “Palavras em viagem: um estudo dos relatos de viagens medievais muçulmanos e cristãos”. *Afro-Ásia* (UFBA), nº 32, 2005, pp. 88-89.

¹⁶¹ Alain DUCCELLIER, Michel KAPLAN & Bernadette MARTIN. *A Idade Média no Oriente*. Lisboa: Dom Quixote, 1994, pp. 187-188.

¹⁶² Pedro CHALMETA. “El Viajero Musulmán”. In: VV. AA. *Viajes y Viajeros en la España Medieval*. Madrid: Polifermo, 1997, pp. 97-98; Maria Cândida Ferreira de ALMEIDA. “Palavras em viagem: um estudo dos relatos de viagem medievais muçulmanos e cristãos”, *art. cit.*, p. 84.

¹⁶³ Pedro CHALMETA. “El Viajero Musulmán”. *Art. cit.*, pp. 97 e 99.

modus vivendi daquela sociedade, sendo uma oportunidade de trocas não apenas comerciais, mas também espirituais, culturais. Os peregrinos constituíam uma das sete categorias beneficiadas com o direito a esmolas e a hospedagem, ficando também desobrigados ao cumprimento do jejum do ramadã* (que deveria voltar a ser feito após o período de viagem) e às orações diárias, caso sofressem algum tipo de ataque por parte dos “descrentes” (não-muçulmanos). Os seguintes trechos do *Alcorão* exemplificam as especificações mencionadas acima:

“E quando viajardes pela terra, não sereis censurados por abreviar as orações se receardes que os descrentes possam prejudicar-vos. Os descrentes têm sido vossos inimigos declarados”. (4ª surata, versículo 101)

“E dá a cada parente o que lhe for devido. E ao necessitado, e ao viajante. E nunca esbanjes”. (17ª surata, versículo 26)

“Exorta todos os homens a fazerem a peregrinação: virão a ti a pé ou em toda espécie de animal de montaria. Virão de todas as ravinas profundas”. (22ª surata, versículo 27)¹⁶⁴

Do exposto, pode-se concluir provisoriamente que o relato do *Ahbar as-Sin wa l-Hind*, atribuído a Sulaiman, não é plenamente um texto de literatura geográfica, que se limitava a fornecer informações técnicas sobre rotas, sistemas de pesos e medidas, produtos comerciais e países. O texto de Sulaiman é fruto de uma experiência pessoal, revelando-nos informações geográficas, mas também de caráter “etnográfico” sobre os povos efetivamente visitados. Não chega a ser uma *rihla*, pois sua finalidade não é relatar uma experiência individual. Talvez a melhor definição de seu conteúdo seja a de um “roteiro de viagens”, um guia para os mercadores que se aventuravam pelos desconhecidos mares do sul.

O ISLÃ NO TEMPO DE SULAIMAN

Quando o *Ahbar as-Sin wa l-Hind* veio a ser redigido, havia um século que o Império Muçulmano era governado pela dinastia abássida, que ascendera ao poder em 749, governando o Império inicialmente a partir de Bagdá e depois na cidade de Samarra. Segundo Bernard Lewis, naquele momento, textos sassânidas eram traduzidos

* Mês sagrado para os muçulmanos, no qual se faz um jejum do amanhecer ao anoitecer e que termina em uma festa. Ocorre no nono mês e, de acordo com a tradição, é considerado o quarto pilar do islã.

¹⁶⁴ O *ALCORÃO*. Tradução de Mansour Challita. Rio de Janeiro: Associação Cultural Intenacional Gibran, s.d.

ou adaptados ao árabe, as tradições iranianas eram revividas nas artes decorativas e na literatura e modelos persas começavam a ser empregados no cerimonial da corte e na administração¹⁶⁵. Não obstante, aumentava a influência turca no exército, e governantes provinciais começavam a escapar do controle do poder central, o que viria a enfraquecer sobremaneira o poder do califado no século seguinte¹⁶⁶.

Do ponto de vista econômico, o mundo islâmico, eminentemente urbano e comercial, era cortado por rotas e mantinha contatos em todas as partes do mundo conhecido. As principais rotas de longa distância eram marítimas, desde os portos do Golfo Pérsico até o Mar Vermelho. Por terra, rotas alternativas para a Índia e para a China atravessavam a Ásia Central a partir da Pérsia. Havia igualmente um amplo comércio entre os muçulmanos e o Báltico, por via do Mar Cáspio, Mar Negro e Rússia, de onde importavam basicamente escravos, peles e âmbar. Também passou a se desenvolver gradualmente um comércio regular com a África a partir das rotas transaarianas, de onde provinham sal, ouro, especiarias e escravos negros¹⁶⁷ – conforme mostrado no capítulo anterior por Rafael Farias de Menezes.

A rota seguida por Sulaiman era freqüentemente utilizada pelos marinheiros árabes e persas que, aproveitando os ventos favoráveis das monções, cortavam o Oceano Índico, alimentando uma rede de contatos transcontinental que ligava o Oriente Médio, a costa oriental da África e o Extremo Oriente (**ver mapa 1**). Na China, esses mercadores eram identificados pelo nome de *Ta-che*, empregado para designar os “persas” no tempo da dinastia Tang (618-907)¹⁶⁸ e que acabou sendo designativo geral para muçulmanos e inclusive judeus que participavam desses lucrativos e perigosos contatos comerciais. Além da seda e das especiarias (temperos e perfumes, como o âmbar cinzento), havia um comércio regular de pedras preciosas (pérolas), metais (ouro, cobre e prata) e escravos. Entretanto, a jornada reservava muitos perigos:

“A navegação, à exceção da vela triangular mais manejável, não tinha feito muitos progressos desde a Antiguidade, e a bênção de Alá era a melhor arma técnica dos marinheiros árabes contra o mau humor do Oceano Índico. Os contos árabes estão

¹⁶⁵ Bernard LEWIS. *O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996, p. 81.

¹⁶⁶ Albert HOURANI. *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 56.

¹⁶⁷ Para uma visão de conjunto das relações comerciais islâmicas pelas rotas de longo curso, ver Maurice LOMBARD. *L'Islam dans sa premier grandeur* (VIII-XI siècles). Paris: Flammarion, 1971; Robert MANTRAN. *Expansão muçulmana* (séculos VII-XI). São Paulo: Editora Pioneira/EDUSP, 1981, p. 131.

¹⁶⁸ Paul HOUO-MING-TSÉ. *Preuves des antiquités de Chine*. Beijing: Magasin des curios Ta-Kou-Tchai, 1930, p. 573.

cheios desses terrores: a montanha de íman com o homem de cobre, que atrai os pregos dos navios e os faz naufragar; peixes tão enormes que tombam os navios; as trombas de água que engoliam um navio de um só trago, os antropófagos das ilhas, os piratas, e esses Gênios que têm prazer em proibir aos marinheiros certas regiões pelo seu poder mágico”.¹⁶⁹

Os portos do sul da China deviam ser familiares a Sulaiman que, junto com tantos outros mercadores muçulmanos, visitava-os com frequência. Desde pelo menos 758, a cidade de Hanfu*, principal entreposto comercial, abrigava uma colônia de muçulmanos e judeus. Esta veio a ser massacrada em 878, a mando de um rebelde pertencente à família real dos Tang, chamado Houang Tch’ao. Os dados sobre esse acontecimento, que determinou o fechamento temporário da rota marítima da seda, são narrados pelo comentador de Sulaiman, Abu Zayd Hasan. Na ocasião, teriam morrido cerca de 120.000 pessoas, entre muçulmanos, judeus, cristãos nestorianos e mazdeístas, sem contar os chineses. Além disso, foram cortadas amoreiras e outras árvores cujas folhas serviam de alimento ao bicho da seda: “*A destruição das amoreiras foi a causa determinante que pôs fim à exportação da seda, particularmente aos países árabes*”¹⁷⁰.

Temporariamente, as transações passaram a ser intermediadas nos portos da Malásia, que integravam o Império Sumatra de Crivijaya¹⁷¹. Era ali também que se podia comprar cânfora, aloés, sândalo, cardamomo e noz-moscada; porém, no fim do século X, os muçulmanos voltaram a estabelecer contato direto com os mercados chineses, ali permanecendo até o fim da dinastia Yuan (1368), quando os portos voltaram a ser fechados pela dinastia Ming¹⁷².

AS VIAGENS: ESPAÇOS, DISTÂNCIAS E TROCAS.

Reconstituindo o percurso de Sulaiman, verifica-se que seu ponto de partida foi o porto de Sîrâf, na costa oriental do Golfo Pérsico, e o ponto de chegada, a cidade de

¹⁶⁹ Luce BOULNOIS. *A rota da seda*. Mira–Sintra: Europa-América, 1999, p. 226.

* Hânfû, ou Zaitun, atual cidade de Cantão.

¹⁷⁰ ABU SAYD HASAN. *Informations sur la Chine et l’Inde*. In: Gabriel FERRAND (trad.). *Voyage du marchand arabe Sulaiman*, op. cit., p. 76.

¹⁷¹ Auguste TOUSSAINT. *Histoire de l’Océan Indien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961, p. 52; Luce BOULNOIS. *A rota da seda*, op. cit., p. 228.

¹⁷² John CHAFFEE. “Diasporic identities in the historical development of the maritime muslim communities of Song-Yuan China”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 49-4, 2006, pp. 395-420. Em 1167, alguns mercadores árabes (ta-che) reclamaram junto às autoridades chinesas de Fou-Kien contra o rei de Tchampa (atual Vietnã), motivando uma troca de embaixadas. Ver Gabriel FERRAND. “Le K’ouen-louen et les anciennes navigations intercontinentales dans les mers du Sud”. *Journal Asiatique*, série 11, vol. 14, 1919, p. 13.

Hânfû, no Sul da China. O itinerário percorrido é indicado com bastante clareza, podendo ser seguido nos mapas modernos e avaliado quanto ao tempo necessário para a viagem em cada um dos trechos, com exceção do primeiro trecho percorrido – ou seja, de Sîrâf até Maskat, capital de Omã.

O tempo da viagem a partir de Maskat teria sido de aproximadamente quatro meses, tendo ele especificado a distância entre as principais localidades, aquelas nas quais abastecia a embarcação com água potável. Dali, rumou para Kûlam de Malabar, cidade indiana localizada no Golfo de Bengala, passando pelo estreito de Palk, que separa a Índia e o Ceilão, e fazendo escala em Langabâlûs, ilha do arquipélago de Nicobar pertencente ao território indiano. Desta, seguiu em direção ao porto Kra, istmo da Tailândia que une a península da Malásia ao continente, e dali partiu em direção à ilha de Tyúma, no sudeste da península da Malásia, rumando em seguida para Kundrang, provavelmente na foz do Rio Saigon. Passou pelo reino de Tchampa e por Čundur-fûlât, alcançando o estreito conhecido como “Portas da China”, e logo depois a cidade portuária de Hânfû.

Sulaiman procurou relatar os produtos comercializados em cada local por onde passou, assim como as formas de comércio empregadas pelos povos contatados. Nas ilhas do Mar de Zendj, encontra-se âmbar cinzento da melhor qualidade. No Sirandîb (Ceilão), se encontram aloés, ouro, pedras preciosas (rubis, topázios e safiras) e um tipo de concha chamada *sânk*. Na ilha de Râmni (Golfo de Bengala), existem minas de ouro e de cânfora. Na ilha de Nias (Golfo de Bengala), há ouro em abundância. Em Langabâlûs, ponto de escala, os produtos fornecidos são o coco, cana-de-açúcar, banana, vinho feito com ramo de palmeira e, às vezes, o âmbar. Nesse caso, consta ainda a curiosa informação de que, devido ao desconhecimento das respectivas línguas, as trocas eram feitas mediante o uso de sinais.

Os produtos mais importantes eram indianos e chineses. Na época, a Índia não era um território unificado, mas mesmo assim existia um soberano reconhecido pelos demais governantes. Dali provinham ouro, prata, aloés, âmbar, pimenta, almíscar, câmara* e chifres de rinoceronte. Com esses chifres, os chineses faziam belíssimos cintos, uma das razões pelas quais Abu Zayd os considerava “*entre todas as criaturas*

* Tecido feito com a cauda do iaque tibetano

de Alá, aqueles que possuem as mais hábeis mãos”¹⁷³. As formas de comércio empregadas pelos indianos não são mencionadas.

Na China, as transações eram reguladas por intermédio do *fulûs*, peças de cobre utilizadas como moeda circulante. Os principais produtos fornecidos eram o ouro, pérolas, tecidos de seda e a seda bruta. Os chineses importavam marfim, incenso, placas de cobre, carapaça de tartaruga do mar, cânfora, chifres de rinoceronte e presas de elefante. No porto de Hânfû, era cobrada uma taxa alfandegária de 30%, em produtos, sobre todas as mercadorias que ali entravam. A credibilidade das transações realizadas em território chinês é sempre sublinhada, e Sulaiman não deixa de elogiar o complexo sistema de controle do trânsito de pessoas e mercadorias existente naquele país:

*“Aquele que deseja viajar de um lugar a outro dentro da China recebe dois papéis: um do príncipe e outro do eunuco. O do príncipe é para a rota: ali está mencionado o nome da pessoa, dos que a acompanham, sua idade e a de seus acompanhantes e a tribo à qual pertencem, porque todos os que estão na China – chineses, árabes e outros – devem obrigatoriamente declarar seu pertencimento a algum grupo do qual eles tenham o nome. Quanto ao papel escrito pelo eunuco, menciona o dinheiro e as mercadorias que o viajante leva consigo. Isto porque há nas estradas postos militares que examinam ambos os papéis, e para garantir que os bens continuam intactos, anotam ‘um tal, filho de tal, de tal tribo, passou por aqui tal dia e tal mês de tal ano, tendo consigo tal soma’. De modo que, se o viajante vier a morrer, ou perder qualquer coisa, é sabido como e quanto foi perdido, sendo os bens restituídos a ele ou a seus familiares”*¹⁷⁴.

Estamos, pois, diante de um “roteiro” de viagens, de um texto que deveria ser utilizado como um guia para os negociantes que resolvessem realizar trocas naqueles lugares distantes¹⁷⁵. Suas anotações foram feitas com base no que ouviu ou no que observou. Aqui, o “olhar” do viajante deve ser entendido não simplesmente como “ver” algo no sentido físico, mas como uma visão que “*não descansa sobre a paisagem contínua de um espaço inteiramente articulado, mas se enreda nos interstícios de extensões descontínuas, desconcertadas pelo estranhamento*”¹⁷⁶. Trata-se, enfim, de um olhar que pensa a partir de algo conhecido: no caso específico, a cultura e os costumes muçulmanos de sua época.

¹⁷³ ABU SAYD HASAN. *Informations sur la Chine et l’Inde*. In: Gabriel FERRAND (trad.). *Voyage du marchand arabe Sulaiman*, op. cit., p. 84.

¹⁷⁴ Jean SAUVAGET (ed). *Ahbar as-Sin wa l-Hind*, op. cit., p. 19.

¹⁷⁵ Segundo Auguste TOUSSAINT. *Histoire de l’Océan Indien*, op. cit., p. 51, após o *Périplo do Mar Eritreu*, escrito no século I, o relato de Sulaiman seria o “primeiro guia de navegação de que dispomos sobre o Oceano Índico”.

¹⁷⁶ Sérgio CARDOSO. “O olhar do viajante (de etnólogo)”. In: Adauto NOVAES (org). *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 349.

Partindo da análise desse “olhar”, pretendemos, a seguir, compreender as representações dos povos do Extremo Oriente presentes no relato de Sulaiman. Para tal, recorreremos ao aporte teórico-conceitual de Roger Chartier, para quem representação é a “*correlação de uma imagem presente e de um objeto ausente, uma valendo pelo outro*”¹⁷⁷. Entretanto, Chartier valeu-se dessa definição para analisar a realidade histórica do Antigo Regime europeu (século XVIII). O que se propõe aqui é utilizar o conceito de representação para tentar compreender a partir de quais referências o viajante iraquiano se apropriou de dados da cultura chinesa ou da cultura indiana, que não eram a sua.

REPRESENTAÇÕES DA ÍNDIA E DA CHINA

Sulaiman tece poucos comentários a respeito das tribos e reinos com os quais entrou em contato e, em geral, limita-se a apresentar deles apenas traços gerais. Com relação às ilhas Laquedivas e Maldivas (localizadas no Golfo de Bengala), informa que são governadas por uma mulher e que o povo é composto de artesãos (construtores de navios e de casas). A respeito do Sirandîb (Ceilão), comenta a existência de uma montanha chamada Rahûr, para onde Adão foi lançado depois da expulsão do paraíso. A ilha de Râmnî (ela é banhada por dois mares, o do Golfo de Bengala e o do estreito de Malaca) seria habitada por um povo antropófago. Na ilha de Nias, os homens podiam desposar tantas mulheres quanto fossem os crânios dos inimigos que obtivessem. Nas ilhas de Langabâlûs, homens e mulheres viveriam nus (elas cobrem apenas a parte do corpo entre o umbigo e os joelhos). Para além dessas ilhas, existem duas outras, não nomeadas, cujos habitantes teriam a cor da noite, cabelos crespos, cara e olhos horríveis e longos pés, e seriam antropófagos. Porém, com relação aos indianos e chineses, seus comentários e informações são muito detalhados, revelando-nos tanto seu interesse quanto o estranhamento diante dos hábitos e costumes lá existentes.

A questão do *outro* já foi objeto de análise de diversos trabalhos que quase sempre põem em destaque a assimetria entre dominador e dominado, “civilizado” e “bárbaro”. Porém, ao ler os comentários de Sulaiman, percebe-se que a relação entre ele (*eu*/identidade) e os povos da China e da Índia (*outro*/alteridade) não é assimétrica. O que aí se sobressai é um olhar indagador, que busca estabelecer as semelhanças e,

¹⁷⁷ Roger CHARTIER. *À Beira da Falésia: a história entre certezas e inquietudes*. Porto Alegre: Editora da Universidade, 2002, p. 74.

sobretudo, as diferenças entre os modelos de civilização postos em contato. Não obstante o reconhecimento do alto grau de civilização daqueles povos, observa-se que o viajante mantém a referência de sua própria cultura para representá-los, partindo sempre do *eu*. O que está em questão é o grande dilema que se apresenta aos integrantes de culturas ou etnias estranhas postos em contato: o diferente é percebido em oposição ao conhecido, ou seja, o *outro* só é *outro* quando comparado com o *eu*; e também o contrário, pois só é possível reconhecer-se enquanto *eu* em oposição ao *outro*.

Para entender esse aspecto, convém levar em conta que as representações, ou seja, as imagens verbais evocadas, revelam um “olhar” interrogador, direcionado, que dialoga com o que é visto, mas que está condicionado pelo universo cultural que lhe é familiar. Assim como o *olhar* não é inocente, as representações também não o são. Nos comentários, opiniões e idéias gerais sobre indianos e chineses emitidos por Sulaiman, se pode inferir tanto dados da cultura daqueles povos quanto algo de sua própria visão de mundo, uma vez que seu olhar buscava apreender o *outro* enquadrando-o na escala de valores fixada por sua religião e pelo *Alcorão*.

No entanto, não convém aplicar aqui a noção de “etnocentrismo” em sua acepção clássica. Suas posições etnocêntricas não estão carregadas dessa pretensão universal que, segundo La Bruyère, ao estabelecer um patamar a partir de suas próprias referências, minimiza as possibilidades de perceber o diferente. Pensamos que seus pontos de vista estejam mais de acordo com a definição de etnocentrismo dada por M. J. Herskovits, segundo o qual este seria “*o ponto de vista de que cada um deve preferir seu próprio modo de vida a todos os outros*”. Dessa forma, “*o termo inclui a idéia de identificação pelo indivíduo com a cultura de seu povo, e a suposição de sua parte de que os padrões culturais de seu grupo são o melhor e o mais correto modo de agir*”¹⁷⁸. Com base nessa definição, é possível entender que nosso mercador se identifique com os elementos de sua cultura, mais especificamente, com um dos signos dela, a religião, que, em seu ponto de vista, era a melhor. Portanto, o seu é um etnocentrismo que não exclui outras culturas, embora procure afirmar uma identidade.

Isso fica ainda mais evidente quando se observa que ele não explicita seus pontos de vista como opiniões suas, colocando-os na “boca” de indianos e chineses, o que, talvez, seja um artifício retórico para transmitir a idéia de imparcialidade, o que

¹⁷⁸ Tzvetan TODOROV. *Nós e os outros: a reflexão francesa sobre a diversidade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993, pp. 22 e 27.

fortaleceria ainda mais o argumento. Eis, por exemplo, o que escreve a respeito da hierarquia de poder e importância entre os principais governantes do mundo:

“Os habitantes da Índia e da China estão de acordo sobre o fato de que os grandes reis do mundo são em número de quatro. Eles citam como o primeiro dos quatro o rei dos Árabes. Entre eles, é opinião unânime e incontestável que o rei dos Árabes é o maior dos reis, o mais rico e o mais magnífico, o rei da grande religião, e que acima dele não tem mais ninguém. O rei da China coloca a si mesmo em segundo lugar, depois do rei dos árabes. Vem depois o rei de Rûm e o de Ballahâ-rya, o rei daqueles que trazem as orelhas furadas (para colocar brincos) [...]. O Ballahrâ é o soberano da Índia de mais alta nobreza, algo que os próprios indianos reconhecem”.*¹⁷⁹

No trecho, pode-se perceber que a posição do viajante não apresenta teor etnocêntrico em sua acepção clássica, pois reconhece o valor dos povos a que fazia referência. Fica evidente, todavia, a afirmação de sua identidade através da identificação com a religião islâmica. A importância dada à religião é perceptível já na menção ao islã como sendo a “grande religião”, e que isto seria algo sobre o qual indianos e chineses estariam “de acordo”. Este parece ter sido, aliás, um clichê entre os eruditos muçulmanos. Mas a ordem de grandeza dos governantes situados “abaixo” do califa poderia mudar de acordo com o local em que o avaliador estava situado.

Noutros trechos do *Ahbar as-Sin wa l-Hind*, é possível perceber características peculiares da cultura muçulmana, não de maneira explícita, mas através do que chamou a atenção de Sulaiman nos povos comentados por ele. Por exemplo, na seguinte passagem, a respeito dos chineses: *“Eles não são limpos: não se lavam com água quando fazem suas necessidades, mas limpam-se com papel. Comem animais mortos, e tem outros costumes comparáveis [...] Suas mulheres deixam a cabeça descoberta e colocam pentes nos cabelos: às vezes colocam até vinte pentes feitos de marfim ou de outras matérias”.*¹⁸⁰

O que lhe chama a atenção não é a cor, tamanho ou forma da cabeleira das chinesas, mas o fato de deixarem o cabelo à mostra. Isto diz pouco de quem é visto, mas muito de quem vê. Como é bem sabido, no mundo muçulmano, as mulheres devem

* Rum, Roum – arabização de “romano”. Designação geral dada pelos muçulmanos aos bizantinos e, por extensão, aos “ocidentais”.

¹⁷⁹ Jean SAUVAGET (ed.). *Ahbar as-Sin wa l-Hind*, op. cit., p. 11.

¹⁸⁰ Jean SAUVAGET (Ed). *Ahbar as-Sin wa l-Hind*, op. cit. p. 11.

andar, em público, com a cabeça coberta¹⁸¹. Os arranjos dos cabelos das chinesas talvez tenham sido ressaltados porque contrariavam o seguinte versículo do *Alcorão*: “*Ó profeta, recomenda a tuas esposas e a tuas filhas e às mulheres dos crentes que apertem seus véus em volta delas: é mais provável que sejam reconhecidas, evitando ser molestadas. Deus é perdoador e misericordioso*” (33ª surata, versículo 59). De acordo com João Silva de Souza, essa prescrição indica que, para Deus, o fato de as mulheres cobrirem a cabeça seria o meio mais simples de serem conhecidas como honestas e crentes, sendo o interior da mulher o que mais importava conhecer, e não a sua aparência exterior¹⁸².

Sulaiman mostra-se atento às particularidades culturais de chineses e indianos, inclusive às formas simples de preparo dos alimentos, mas também procura discernir as concordâncias ou discordâncias delas com os costumes alimentares observados no Islã: “*Na China e na Índia se matam os animais que se pode comer, mas eles não são degolados, lhes batem sobre a cabeça até que estejam mortos*”¹⁸³.

Nesse trecho, percebe-se que a comparação parte de um aspecto que à primeira vista parece sem importância. Contudo, consta no *Alcorão* uma prescrição sobre o tipo de animal que os muçulmanos podiam comer e a forma de sua preparação: deviam ser degolados para fazer correr o sangue. O abate ritual dos animais para consumo poderia ter como motivações a purificação do alimento, o menor sofrimento do animal e a garantia de qualidade. Neste caso, a purificação se daria num sentido tanto físico como espiritual: fisicamente, o *whudu* (ablução), feito com água, limpa o corpo das impurezas do cotidiano e espelha a limpeza da alma (das preocupações e obrigações diárias). Tudo isso para que o fiel se apresente a Deus durante as orações da forma mais pura e com maior entrega/submissão possível (5ª surata, versículo 6).

Há outra observação em que se pode detectar preocupação com a purificação: “*Os indianos não têm nenhuma relação sexual com as mulheres durante o período menstrual; eles as fazem sair de suas casas para não serem contaminados por elas. Os chineses, ao contrário, têm relações com suas mulheres durante o período menstrual e não as fazem sair de suas casas*” (*Ibidem*).

¹⁸¹ A respeito das formas de arranjo do cabelo no Islã, ver Yvonne DESLANDRES & Monique de FONTANÉS. “História das modas do toucado”. In: Jean POMIER (dir). *História dos costumes*. Lisboa : Editorial Estampa, 1998, vol. 2, “As técnicas do corpo”, p. 219.

¹⁸² João Silva de SOUZA. *Religião e direito no Alcorão* (do Pré-Islão à Baixa Idade Média, séc. XV). Lisboa: Estampa, 1986, p.143.

¹⁸³ Jean SAUVAGET (ed.). *Ahbar as-Sin wa l-Hind*, op. cit., p. 25.

Com efeito, consta no *Alcorão* a proibição de qualquer tipo de relação sexual com mulheres durante o período menstrual – momento em que são consideradas impuras¹⁸⁴. Daí decorre que, em diversos *hadiths* e no conjunto de tradições islâmicas inscritas na *Suna*, tenham sido apresentadas várias proibições às mulheres durante o fluxo menstrual (não podem praticar o sexo, segurar o *Alcorão*, dar a volta em torno da Kaaba), sendo-lhes exigido um banho ritual¹⁸⁵. Algo parecido ocorre na doutrina jurídico-religiosa judaica do *Mishná*, em que a reinserção da mulher menstruada se faz por meio de um banho ritual de purificação (*mikva*), que lhe garante o reingresso em espaço sagrado¹⁸⁶. Observe-se que, nas palavras de Sulaiman, ao informar a diferença entre o comportamento de indianos e chineses, ele capacita seu leitor a perceber aproximações entre a cultura indiana e a sua, pelas semelhanças de comportamento.

Em outra passagem, encontramos uma vez mais, na comparação entre os modos de ser de indianos e chineses, pontos de aproximação ou de distanciamento do universo islâmico: “*Os chineses amam a música. Mas os indianos a desaprovam e não fabricam instrumentos musicais. Eles não bebem vinho e não consomem vinagre porque este é feito do vinho. Não é sua religião que impõe esta abstenção, mas a preocupação com sua dignidade: ‘um rei que bebe vinho não é um verdadeiro rei’, dizem*”.¹⁸⁷

De novo, o que está em referência é a prescrição alcorânica de não beber e não se entregar à perversão¹⁸⁸. Mas ao perceber a existência de semelhanças com o comportamento dos indianos, fica sugerido que, apesar de sua posição etnocêntrica, ele não veja o “outro” de forma inferiorizada. Vale a pena sublinhar, inclusive, sua insistência quanto ao fato de que a recusa dos indianos em ingerir vinagre não tinha natureza religiosa. Não era, pois, um ato que expressava renúncia e submissão

¹⁸⁴ Sobre as implicações culturais das noções de pureza/impureza associadas ao sangue menstrual, ver Mary DOUGLAS. *Pureza e perigo: ensaio sobre as noções de poluição e tabu*. Lisboa: Edições 70, 1991; Jean-Paul ROUX. *Le sang: mythes, symboles et réalités*. Paris: Fayard, 1988, pp. 68-72.

¹⁸⁵ Roger ARNALDEZ. “Statut juridique de la femme en Islam”. In: *La femme dans les sociétés occidentales* (Actes du Colloque de Poitiers, les 23-25 septembre 1976). *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XX-2/3, 1977, p. 137.

¹⁸⁶ Vera Lúcia CHAHON. *A mulher impura: menstruação e judaísmo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 1982. No século XII, Moisés Maimônides incluía entre os preceitos negativos das obrigações religiosas judaicas a proibição de contato com uma mulher menstruada. Ver MAIMÔNIDES. *Os 613 mandamentos (Tariag Há-Mitzvoth)*. Trad. por Giuseppe Nahaissi. São Paulo: Nova Stella, 1990, p. 337-338.

¹⁸⁷ Jean SAUVAGET (ed.). *Ahbar as-Sin wa l-Hind*, op. cit., p. 23.

¹⁸⁸ Embora Maomé tenha determinado 40 chibatadas para quem violasse sua injunção contra o vinho, e embora o primeiro califa, Omar, tenha aumentado o número para 80, alegando que a embriaguez “leva à loquacidade obscena que calunia mulheres honestas”, uma rica cultura do vinho floresceu na Pérsia, Turquia, vale do Indo e Afeganistão, e perto da Bagdá dos califas estava a cidade de Shiraz – que empresta seu nome a uma das mais nobres uvas. A este respeito, ver Hugh JOHNSON. *A história do vinho*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, pp.108-118.

espiritual. Assim, tudo leva a crer que, para ele, sua cultura devia ser considerada superior, por ser a religião islâmica o centro dela. Este devia ser, aliás, o ponto de vista habitual dos mercadores muçulmanos postos em contato com costumes tão estranhos aos seus:

*“Em sua convicção de deter a verdade, estavam pouco inclinados a adotar crenças e práticas culturais dos ‘infieis’, mas sua atenção era toda voltada aos costumes. Não por qualquer pendor ao exotismo, mas porque a lei islâmica regulamentava todo o comportamento social dos fiéis, até os detalhes de sua existência cotidiana, e os usos dos povos de além-mar se adequavam ou se chocavam com seu sentimento religioso de muçulmanos. Como não ser tomados de indignação pela predileção dos chineses por alimentos que os preceitos de sua Lei lhes fazia considerar imundos? E como não sentir satisfação ao encontrar na Índia hábitos higiênicos e abluções purificadoras às quais estavam eles próprios habituados?”*¹⁸⁹

Os seguintes trechos igualmente evidenciam a percepção de Sulaiman quanto às semelhanças existentes entre as diferentes culturas:

“Os chineses adoram os ídolos, diante dos quais oram e se humilham: eles têm livros sagrados [...]. Os chineses não têm a ciência da Lei, e seus cultos são originários da Índia [...]. Eles pretendem ter sido os indianos que lhes trouxeram seus Budas e lhes ensinaram sua religião. Nos dois países se crê na reencarnação das almas e há pouca divergência em suas práticas religiosas”.¹⁹⁰

A evocação dos princípios do budismo aproxima os povos observados entre si (origem comum da crença; metempsicose), e parte de suas práticas da crença (oração, leitura dos livros de religião) aproxima-os dos muçulmanos. Porém, ao budismo é negada a condição de religião, sendo antes visto como culto, e culto aos ídolos. É muito difícil saber exatamente o significado conferido ao termo nessa passagem. Atualmente, ele é empregado com três sentidos: a totalidade das instituições religiosas de uma sociedade (principalmente as pré-letradas); um agregado de crenças e práticas religiosas associadas a um único ou a vários deuses; e um grupo religioso minoritário centralizado num indivíduo, com estruturas simples ou inexistentes.¹⁹¹ Dos três, o segundo parece ser o que melhor expressa a idéia apresentada.

¹⁸⁹ Jean SAUVAGET (ed.). *Ahbar as-Sin wa l-Hind*, op. cit., introd., p. XXIV.

¹⁹⁰ *Idem*, p. 25-26.

¹⁹¹ Benedicto SILVA. *Dicionário de Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1987, p. 287.

Assim, as passagens selecionadas nos permitem compreender que, no texto de Sulaiman, as representações elaboradas a respeito do *outro* podem às vezes expressar oposição e às vezes expressar semelhança ao *eu*. Levam-nos também a crer que a expressão do etnocentrismo tem por base a identificação e afirmação da identidade do enunciador com sua religião, e não com outras referências, como o grau de conhecimento, poder econômico ou tecnologia de sua sociedade. No caso, a diferença manifesta-se não no grau de desenvolvimento da civilização, nem no grau de importância do grupo dominante sobre o dominado, mas no grau de pertinência e verdade da crença religiosa.

CAPÍTULO 5 – JUDEUS, ROTAS COMERCIAIS E REDES DE COMUNICAÇÃO NO MUNDO MEDITERRÂNIC.

Rita de Cássia Boeira Campos*

Falar em “judeus na Idade Média” implica em pensar quase automaticamente nos conceitos de “comércio” e “viagens de longa distância”. São diversos os documentos e testemunhos que atestam o intenso intercâmbio entre as diferentes comunidades judaicas dispersas pelo mundo mediterrânico. Mas nem sempre o comércio era a motivação principal desses contatos. Havia outras, de ordem religiosa, de solidariedade comunal e de estudos, que levavam os judeus a enfrentarem os perigos das rotas terrestres e marítimas e empreenderem grandes deslocamentos.

Fontes históricas dos primeiros séculos da nossa era indicam a presença de colônias judaicas por toda a bacia mediterrânica, tradicionalmente assentadas em importantes núcleos urbanos e na zona rural. Essas diversas comunidades judaicas conseguiram manter o costume cartulário, apesar da crise geral enfrentada pelo Império Romano na Antigüidade Tardia¹⁹². Renata Rozental propõe que a perseguição contra os judeus promovida no reino visigodo, no século VI, guarda relações com a difusão na Península Ibérica do *Talmud Yerushalmi* (expressão hebraica para “*Estudos de Jerusalém*”), compilado no século IV¹⁹³, fenômeno que só pode ser explicado se aceitarmos a manutenção de uma contínua comunicação entre judeus orientais e ocidentais.

No período posterior à destruição do Templo em 70 d.C. e à revolta contra o domínio romano de 135 d.C., muitas famílias sacerdotais tradicionais e a própria elite judaica desaparecem, favorecendo a ascensão dos *rabis* (mestres), conhecedores da Lei,

* Com agradecimentos pela leitura atenta e revisão do texto ao Prof. Edrise Fernandes (UFRN).

¹⁹² Ao organizar sua coletânea de correspondência judaica através do tempo, Franz KOBLER (*Letters of Jews Through the Ages: from biblical times to the middle of the eighteenth century*. London: Ararat Publishing and East and West Library, 1953) inclui algumas cartas do período da Antigüidade Clássica.

¹⁹³ Renata ROZENTAL. “A questão judaica e os Concílios de Toledo na Alta Idade Média: História e Historiografia”. Comunicação apresentada no *II Encontro Internacional de Estudos Medievais* (Porto Alegre, 23 a 26 de setembro de 1997). Existem duas versões do *Talmud*: uma Palestina, o *Talmud Yerushalmi*, e outra babilônica. Ver Alan UNTERMAN. *Dicionário judaico de lendas e tradições*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992, p. 258.

que se reuniam em academias. A academia que primeiro alcançou notoriedade foi a de Jabné, na Palestina. As bases da nova oligarquia de rabinos eram a instrução e o mérito; muitas vezes os rabinos tinham que trabalhar com as mãos para sobreviverem¹⁹⁴. Esses sábios recebiam cartas de todo o mundo judaico, para resolver questões sobre a Lei, as cerimônias, os jejuns e o calendário. Parte dessas cartas foram conservadas no *Talmud*, eram trocadas entre as comunidades e os *tannaim* (professores) ou *amoraim* (comentadores)¹⁹⁵. Com o tempo, essa correspondência deu origem a compilações, que formaram a “*Literatura de Resposta*”.

Essa literatura é uma das principais fontes sobre a vida judaica na Idade Média. Além de perguntas e respostas sobre passagens obscuras do *Talmud* e da *Torah*, as cartas apresentam também informações sobre as comunidades e indicações comerciais, como demanda, oferta e oscilações dos preços das mercadorias. Existem ainda cartas que podem ser consideradas seculares, tratando especificamente de assuntos ligados à vida prática, como coleta de taxas, contratos de casamento, notícias de correligionários distantes, relatos comerciais e assuntos legais. Essa documentação foi conservada, além da literatura religiosa, na *Genizá* do Cairo¹⁹⁶, que recebia correspondências de diferentes comunidades judaicas, localizadas em vários pontos do Mediterrâneo. Constitui um importante testemunho do papel dos judeus no comércio medieval e da própria economia mediterrânica no período, principalmente por sua localização num ponto chave nas rotas comerciais que ligavam a Índia à Espanha e Europa Meridional, passando pelo norte da África. Por essa rota eram distribuídos produtos orientais como a pimenta, a canela, o gengibre, pérolas, marfim e outros.

COMUNIDADES JUDAICAS E ROTAS DE LONGO CURSO

A permanência desses contatos entre as comunidades judaicas pode ter facilitado sua participação no comércio durante a Alta Idade Média. Nas primeiras décadas do século XX, Henri Pirenne observou que os judeus, “*na época carolíngia, exerciam com regularidade o comércio, a tal ponto que, no idioma daquele tempo, a palavra judaeus*

¹⁹⁴ Paul JOHNSON. *História dos Judeus*. Rio de Janeiro: Imago, 1989, p. 158.

¹⁹⁵ Franz KOBLE. *Letters of Jews Through the Ages: from biblical times to the middle of the eighteenth century*, op. cit., p. 69.

¹⁹⁶ *Genizá* ou *Ghenizá* (do hebraico: “esconderijo”) é o nome dado a uma sala ou local onde são armazenados textos sagrados e páginas contendo o nome de Deus, pois segundo a tradição judaica, a santidade dos nomes divinos deve ser respeitada e os documentos que os contêm não podem ser destruídos. Ver Alan UNTERMAN. *Dicionário judaico de lendas e tradições*, op. cit., p. 109.

e a palavra mercator são quase sinônimas”¹⁹⁷. Hoje, a tendência é mitigar essa supervalorização do papel judaico no comércio daquele momento, e autores como Haim Beinart¹⁹⁸ e Hans Borger¹⁹⁹ ressaltam que muitos eram donos de propriedades rurais ou eram artesãos. Por exemplo, em 13 de setembro de 1084, o bispo de Espira (Speyer) concedeu privilégios à comunidade judaica local, que incluíam “*liberdade de comércio em toda a cidade, incluindo o porto, esses judeus poderiam ser proprietários de terras agrícolas, casas, pomares, vinhedos e terrenos com o direito de herança*”²⁰⁰. Na França, eles só foram excluídos do acesso à terra nos séculos XI e XII²⁰¹.

No Oriente Médio, os judeus dedicavam-se, sobretudo, à agricultura e à atividade artesanal, situação que se alterou a partir do século X, quando ocorreu o fenômeno definido por Solomon Goitien como a “*revolução burguesa muçulmana*”, com a organização burocrática e das rotas comerciais e o desenvolvimento da indústria sob o califado abássida. Esse processo favoreceu principalmente os judeus, transformando-os numa verdadeira “*civilização mercantil*” entre os séculos X e XIII²⁰². Essa relação entre ocupação profissional e grupo étnico não passou despercebida pelos eruditos medievais muçulmanos, que formularam teses sobre a predisposição natural de alguns povos se inclinarem mais facilmente a uma certa atividade e não a outras: assim, os gregos tinham um dom natural para a ciência e a filosofia, os chineses para o artesanato, os nômades para a guerra e os árabes para a eloquência e a poesia²⁰³.

Em vez de endossar teses dessa natureza, que buscam explicar a realidade a partir de inclinações étnicas, é preferível apontar pelo menos dois motivos que contribuíram para a especialização dos judeus no comércio: primeiro, as altas taxas cobradas pelas autoridades islâmicas pelo uso da terra por não-muçulmanos; em segundo lugar, a dispersão geográfica das comunidades judaicas, que podiam ser encontradas nas regiões do mundo mediterrâneo, nas estepes russas, nas tribos berberes do Saara e até mesmo nas longínquas Índia e China. Embora a presença judaica em

¹⁹⁷ Henri PIRENNE. *História Econômica e Social da Idade Média*. São Paulo: Mestre Jou, 1963, p. 17.

¹⁹⁸ Haim BEINART. *Los Judíos en la España*. Madrid: Mapfre, 1992.

¹⁹⁹ Hans BORGER. *Uma história do povo judeu*. São Paulo: Sêfer, 1999, vol. 1.

²⁰⁰ Nachman FALBEL. *Kidush hashem: crônicas sobre as Cruzadas*. São Paulo: EDUSP/Imprensa Oficial, 2001, p. 46.

²⁰¹ Jacques LE GOFF. *A Civilização do Ocidente Medieval*. Lisboa: Estampa, 1984, vol. II, p. 79.

²⁰² Solomon D. GOITEIN. *Jews and Arabs: a concise history of their social and cultural relations*. Mineola, NY: Dover Publications, 2005, p. 7.

²⁰³ SAID IBN AHMAD ANDALUSI. *Kitâb Tabaqât al-Uman (Historia de la filosofía y de las categorías de las naciones)*. Madrid: Trotta, 2000, p. 27; *Liber scale Machometi (Livro da escada de Maomé)*. In: Luiz Jean LAUAND (org). *Cultura e educação na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 279.

terras chinesas tenha existido desde a Alta Idade Média, apenas a partir do século XIII aparecem registros dessa presença em documentos chineses, referindo-se provavelmente a uma colônia de comerciantes ligada às rotas comerciais provenientes da Pérsia²⁰⁴. Tais fontes são escassas e apenas recentemente têm sido avaliadas com maior precisão por historiadores e arqueólogos, especialmente a partir dos artefatos e moedas encontradas na cidade de Zaitun, que era o principal porto comercial ao Sul da China, e onde muito provavelmente havia uma comunidade de judeus e de muçulmanos, embora os contatos comerciais fossem efêmeros e descontínuos²⁰⁵.

As fontes muçulmanas confirmam os contatos comerciais judaicos no Extremo Oriente. Por volta de 870, o geógrafo Ibn Khordadbeh indica a existência de diversas rotas de comerciantes judeus radanitas²⁰⁶ que embarcavam mercadorias no sul da China e na Índia e as distribuíam em Constantinopla e no reino dos francos. Esses comerciantes seriam políglotas:

*“Estes mercadores falam o persa, o romano (grego e latino), o árabe, as línguas francas, espanhol e eslavo. Viajam do Ocidente ao Oriente, e do Oriente ao Ocidente, às vezes por terra, como também por mar. Eles embarcam para o Ocidente eunucos, escravas e escravos, seda, peles e espadas. Embarcam no país dos Francos, sobre o mar ocidental, e dirigem-se para Farama (perto das ruínas da antiga Pelusa); lá carregam suas mercadorias no lombo de animais, e retornam por terra à Kolzum (Suez), a cinco dias de jornada, sobre uma distância de 20 farsakhs. Embarcam no mar oriental (o mar Vermelho) e seguem de Kolzum a El-Djar e Jeddah; seguidamente vão a Sind, à Índia e a China. Ao seu regresso, estão carregados de almíscar, aloés, cânfora, canela e outros produtos, e retornam a Kolzum, depois a Farama, onde embarcam outra vez no mar ocidental. Alguns navegam para Constantinopla, a fim de vender suas mercadorias, outros retornam ao país dos francos”.*²⁰⁷

²⁰⁴ Paul PELLISOT. “Inscriptions juives de K’ai-fong-Fou (Jérôme Tobar)”. Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient (Paris), n° 3, 1901, pp. 263-264.

²⁰⁵ Chen DASHENG & Denys LOMBARD. “Le rôle des étrangers dans le commerce maritime de Quanzhou (“Zaitun”) aux XIII et XIV siècles”. In: VV.AA. *Marchands et hommes d’affaires asiatiques*. Paris: Éditions de L’EHESS, 1987, pp. 21-29.

²⁰⁶ Em hebraico *radhanim*, em árabe *radhânîyya*: nome provavelmente derivado do persa, que significa “conhecedor” (*dân*) do “caminho” ou da “trilha” (*rah*). A seu respeito, ver Moshe GIL. “The Radhanite merchants and the land of Radhan”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n° 17-3, 1976, pp. 299-328.

²⁰⁷ IBN KHORDADBEH. *Kitâb al-Masâlik wa-al-Mamâlik* (Le Livre des Routes et des Provinces). Publié, traduit et annoté par C. Barbier de Meynard. In: *Journal Asiatique*, 6^a série, tome V, jan-fev. 1865, pp. 512-513.

Ibn Khordadbeh indica a existência de pelo menos três rotas desses mercadores: uma terrestre (envolvendo árduas viagens em caravanas), que passava por Antioquia, Bagdá, seguindo para a Índia e a China, numa viagem que poderia ser feita sem interrupção, e outra partindo das estepes russas, navegando pelo Volga, atravessando o território dos Khazares até Bagdá. Por último, uma rota partindo de diversas localidades da Espanha e do país dos francos, atravessando o Mediterrâneo em direção a Tânger e ao Marrocos, seguindo pelo norte da África e do Egito rumo a Damasco, Bagdá, alcançando a Índia e China por mar (a partir do Golfo Pérsico ou do Mar Vermelho), ou seguindo para o Norte, unindo-se à rota da Armênia, atravessando a Transoxiana e alcançando a China por via terrestre, pela Ásia Central²⁰⁸. Nas grandes cidades e capitais ao longo das rotas comerciais, as colônias de cidadãos estrangeiros costumavam cada qual ter seu próprio bairro, com templos, armazéns, lojas e representantes.

Junto com os muçulmanos, os judeus participaram da rota marítima da seda desde o final do século VII, já que, segundo parece, a primeira expedição comercial aos portos de Hanfu data de 671. Por volta de 758, há registros de uma colônia muçulmana próxima ao porto, freqüentada assiduamente até 878, quando os estrangeiros (muçulmanos, judeus, mazdeístas, cristãos nestorianos) foram massacrados. Temporariamente, as mercadorias chinesas passaram a ser comercializadas no porto de Kalah Bâr, na Malásia, por muçulmanos e judeus que partiam dos portos do Iêmen para negociar no Extremo Oriente. No século X, com a fragmentação do califado abássida e a consolidação do califado fatímida no Egito, o centro econômico do Islã se deslocou do Golfo Pérsico em direção ao Mar Vermelho, e os portos de Djedda e de Aden acabaram por suplantam os de Barsa e Siraf nos negócios envolvendo a Índia e a China²⁰⁹.

No outro extremo do mundo muçulmano, al-Andalus e África Ocidental, encontravam-se não apenas consumidores dessas mercadorias orientais, mas também fornecedores de produtos, sobretudo o ouro, fundamental na movimentação do comércio. No século XIII, o judeu toledano Abraham ben David narra as aventuras de dois irmãos, Jacob e Josef Ibn Jaú, de Tarragona, fabricantes e mercadores de seda, que vieram a se tornar fornecedores de ricos vestidos e estandartes para a corte do califa Hisham III (1027-1031) e mantinham relações com Sidjilmasa, cidade localizada em

²⁰⁸ *Idem*, p. 514-515.

²⁰⁹ Auguste TOUSSAINT. *Histoire de l'Océan Indien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961, p. 52.

posição estratégica nas rotas transaarianas por onde passava o ouro sudanês²¹⁰. Antes disso, no século XII, Benjamim de Tudela também mencionava a presença de tecelões e tingidores, freqüentemente especializados em tecidos de seda, nas diversas comunidades judaicas por onde passou em suas viagens²¹¹.

Embora a literatura se esforce para enfatizar a presença judaica nas rotas de longa distância, grande parte dos artigos comercializados por judeus, como o artesanato e, nesse caso em especial, tecidos de seda, tinham origem nas suas próprias comunidades, e este é um dado importante. Os chineses tinham perdido o monopólio da fabricação de tecidos de seda desde o século III, quando a técnica já era conhecida na Pérsia, e no século V a indústria da seda era introduzida no mundo bizantino²¹². Tudo indica que a difusão do conhecimento de como fabricar a seda acompanhou o movimento de expansão muçulmana. Em Córdoba, já no século X era possível encontrar fabricantes de seda e menções à criação do bicho da seda²¹³.

Segundo Marc Ferro, a dispersão geográfica das comunidades judaicas teria sido fruto das rotas comerciais e de questões locais. No caso de algumas tribos berberes do norte africano, a conversão ao judaísmo permitiu que mantivessem certa parcela da sua identidade, já que uma conversão ao cristianismo ou ao islamismo implicaria na assimilação cultural dos invasores. No caso dos khazares (povo de etnia turca), sua conversão deveu-se a uma tentativa de manter uma posição neutra nos conflitos entre cristãos e muçulmanos²¹⁴. Esse povo, estabelecido no curso inferior do Volga, a partir de Itil, sua capital, controlava as rotas que forneciam cativos eslavos e peles a Constantinopla, Palestina e Bagdá. Seu apogeu encontra-se no século IX, mas tal comércio declina no início do século X, quando as rotas comerciais são desviadas para as terras dos búlgaros do médio Volga, contornando o reino Khazar, pela descoberta das minas de prata na Ásia Central²¹⁵.

²¹⁰ ABRAHAM IBN DAVID. *Sefer Ha-Kabbalah (Libro de la Tradición)*. Valencia: Anubar Ediciones, 1972, p. 56-59.

²¹¹ Marcus Nathan ADLER (ed). *The Itinerary of Benjamin of Tudela: Critical Text, Translation and Commentary*. New York: Phillip Feldheim, 1907.

²¹² Henri ALGOUD. *La soie: art et histoire*. Paris: Payot, 1928, pp. 22-26; Luce BOULNOIS. *A Rota da Seda*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1999, pp. 163-166; Roberto LÓPEZ. "Silk industry in bizantine empire". *Speculum: a Journal of Mediaeval Studies* vol. 20-1, 1945, pp. 3-8.

²¹³ Germán NAVARRO ESPINACH. "El arte de la seda en el Mediterraneo medieval". *En la España Medieval* (Madrid), nº 27, 2004, pp. 5-51.

²¹⁴ Marc FERRO. *Os Tabus na História*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003, pp. 118-119.

²¹⁵ Thomas S. NOONAN. "Les Khazars et le commerce oriental". *Dossiers d'Archeologie* (Dijon), nº 256, 2000, pp. 82-85.

A conversão ao judaísmo poderia também estar ligada a uma conjuntura de perseguição às heresias, que obrigava os hereges a escolher entre a ortodoxia oficial ou a conversão ao judaísmo. Por exemplo, o patriarca da igreja copta de Alexandria, Abba Simão (689-701), afirma sobre os hereges: “*Nenhum deles está próximo de mim, não tenho amor por nenhum deles, mas eu os excomunguei por escrito e por palavras da boca deles suas vis doutrinas e suas amizades; e aqueles que os favorecerem e aqueles que comunicarem-se com eles, eu os tenho como judeus*”²¹⁶. Em situações como essas, a excomunhão significava não apenas ser excluído da comunidade cristã, mas um retorno ao judaísmo anterior²¹⁷.

O PACTO DA DHIMMA E O DOMÍNIO ISLÂMICO

A expansão muçulmana também contribuiu para a dispersão demográfica do judaísmo. O movimento migratório judaico acompanha as mesmas rotas percorridas pelas tropas islâmicas nos séculos VII-VIII. Os primeiros contatos entre árabes e judeus remontam à formação do Islã, e pode-se mesmo afirmar que ambos compartilhavam bases culturais comuns²¹⁸. Solomon Goitien demonstra em seus estudos que os judeus estavam integrados na vida comercial do Mediterrâneo e “*viviam como muçulmanos*” durante os séculos XI e XIII²¹⁹. A tradição muçulmana recorda que os primeiros acordos feitos por Maomé, em seu refúgio em Medina, após a Hégira (622), incluíam os judeus. Esses eram acordos semelhantes aos “*que se fazem no moderno sul da Arábia, quando se instala um haram**: cada parte manteria suas próprias leis e costumes, mas toda a área do haram deveria ser de paz; as disputas não seriam resolvidas pela força, e sim julgadas por ‘Deus e Maomé’, e os aliados agiriam em conjunto contra os que rompessem a paz”²²⁰.

²¹⁶ *History of the patriarchs of the Coptic church of Alexandria*. Arabic text edited, translated, and annotated by B. EVETTS (Patrologia Orientalis, vol 5, tome I). Paris: Firmin-Didot, 1904-1930, part II, p. 36 (grifos nossos).

²¹⁷ Paul JOHNSON. *História dos Judeus*, op. cit., p. 173; ver também Carlo GINZBURG. *Olhos de madeira: nove reflexões sobre a distância*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, pp. 220-1.

²¹⁸ Solomon D. GOITEIN. *Jews and Arabs*, op. cit., p. 45, reconhece o intercâmbio cultural que culminou na formação do judaísmo moderno e do islamismo atuais. Por exemplo, durante a Idade Média, os estudos do hebraico eram feitos com base nas regras gramaticais do árabe.

²¹⁹ Mark R. COHEN. “Goitien, the Geniza, and Muslim History”, 2001. Texto disponível on-line: <http://www.dayan.org/mel/cohen.pdf> (texto acessado em 21/12/2006).

* Território sagrado.

²²⁰ Albert HOURANI. *Uma História dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, p. 34.

No princípio, a mensagem monoteísta de Maomé pode ter agradado aos judeus de Medina, mas essa aliança tornou-se difícil quando Maomé se colocou como “mensageiro de Deus, [...] fato que eles não poderiam aceitar dentro de sua própria tradição”²²¹. Essa mudança acompanhou a reconciliação de Maomé com os coraixitas e os mercadores de Meca e a afirmação da independência do Islã frente ao judaísmo e ao cristianismo. No entanto, a expansão rápida do Islã, com a organização de uma nova classe dirigente, geralmente minoritária, gerou a necessidade de funcionários especializados que servissem de intermediários entre esse grupo e a maioria não-muçulmana dos territórios recém-conquistados. Assim, judeus e cristãos foram nomeados funcionários estatais, médicos e embaixadores. E talvez tenham encontrado lugar nos exércitos do califa, o que explicaria a migração judaica em direção à Espanha, região em que esse fenômeno é mais visível nas fontes. Anos antes da conquista muçulmana (711), os visigodos perseguiram e obrigaram à conversão muitos judeus ibéricos, reduzindo drasticamente o número de suas comunidades. Após a conquista muçulmana é que o judaísmo ibérico atinge seu período de máximo esplendor.

Sob o jugo islâmico, a solidariedade intercomunitária dos não-muçulmanos tornou-se importante, pois garantia a necessária arrecadação para o pagamento da *jyziya**. Com efeito, o *Alcorão* garante a proteção aos “povos do Livro” (*ahl al-Kitâb*), conceito que incluía judeus e cristãos. Essas relações entre membros das diferentes confissões religiosas eram reguladas pelo pacto da *dhimma*, “contrato de proteção entre o governante muçulmano e os súditos não-muçulmanos”²²² que obrigava os últimos a reconhecer sua submissão, passando a ser considerado um *dhimmi*. Esse controle sobre as comunidades dos infiéis deve-se possivelmente à concepção islâmica do espaço, segundo a qual os territórios submetidos ao Islã eram considerados como território da paz (*dâr-al-Islam*) e as demais regiões como território da guerra (*dâr al-harb*).

Tudo indica que o pacto da *dhimma* era firmado entre as autoridades islâmicas e as autoridades *dhimmis*. Isso fica claramente demonstrado num episódio ocorrido por volta do ano 700, quando dois missionários gaianitas, que eram cristãos monofisitas do Egito, foram presos a caminho de territórios indianos submetidos ao Islã. Foram executados, tendo as mãos e os pés cortados e enviados ao comandante do Egito, Abd al-Aziz, junto com uma advertência de sua incapacidade de

²²¹ *Idem*, p. 35.

* Literalmente, “troca”. Designação dada ao pagamento de um tributo de capitação imposto aos não-muçulmanos, em troca de segurança e proteção.

²²² Albert HOURANI. *Uma história dos povos árabes*, op. cit., p. 133. Ver ainda Bernard LEWIS. *Judeus do Islã*. Rio de Janeiro: Xenon, 1990; Robert MANTRAN. *Expansão muçulmana* (séculos VII-XI). São Paulo: Pioneira/EDUSP, 1981, pp. 212-216.

conhecer os negócios de sua província. Além disso, o califa multou a comunidade cristã egípcia em cem mil dinares e condenou o patriarca Abba Simão a duzentas chibatadas. Este conseguiu provar que os missionários não pertenciam à sua comunidade copta e, portanto, não estavam submetidos à sua liderança. O líder dos gaianitas, Teodoro, foi responsabilizado e punido com a pena capital. Por sua vez, o patriarca não conseguiu livrar as comunidades cristãs egípcias da pesada multa. O episódio demonstra que a responsabilidade de respeitar o pacto da *dhimma* recaía sob o líder da comunidade, nesse caso o patriarca da igreja copta²²³. Outro exemplo similar ocorreu na mesma época, quando Osama, governador muçulmano do Egito, proibiu a hospedagem de estrangeiros não-protegidos pelo pacto da *dhimma* em igrejas, tabernas e cais:

*“Ordenou que, se alguém fosse encontrado caminhando ou passando de um lugar para outro, ou desembarcando de um barco, ou embarcando, sem passaporte, será preso, e o conteúdo do barco confiscado, e o barco queimado. E se algum ‘romano’ fosse encontrado no rio, ele era entregue a ele; e a alguns deles matava, a outros empalava, e as mãos e pés de alguns cortava [...]. As estradas ficaram intransitáveis, e nenhum homem podia comprar ou vender. As frutas dos vinhedos estavam estragando, e não havia ninguém para comprá-las por um único dirhem, porque seus proprietários permaneciam em suas casas por dois meses, esperando passaporte que os liberasse [...]. Se algo acontecesse aos passaportes e danificasse sua escrita, deveriam pagar cinco dinares para conseguir um novo [...]”.*²²⁴

Essas medidas drásticas tomadas pelas autoridades muçulmanas tinham por fim garantir o controle das comunidades submetidas, impedindo que estas escapassem do pagamento dos impostos. Na prática, as medidas conduziram a uma reorganização da geografia econômica e política do Egito, antes direcionada a Constantinopla, capital do Império Bizantino, e agora desviada para um novo centro administrativo, a sede do califado em Damasco. Do ponto de vista estratégico, impediam que os cristãos egípcios recebessem reforços de Bizâncio e exportassem trigo para sua antiga capital. Por outro lado, as imposições muçulmanas geraram um movimento de adequação dessas diferentes comunidades, obrigando-as a se agruparem ao redor de um representante, nominalmente responsável pela arrecadação da *jyza*, zelando pelo cumprimento dos termos da *dhimma*, que incluía paz, obediência e ordem²²⁵. Esses representantes ou líderes comunitários poderiam ainda ter autoridade civil, religiosa e jurídica sobre suas

²²³ *History of the patriarchs of the Coptic church of Alexandria*, op. cit., p. 35-39.

²²⁴ *Idem*, p. 69-70.

²²⁵ Albert HOURANI. *Uma História dos Povos Árabes*, op. cit., p. 133.

comunidades. Durante o período abássida, os califas reconheceram a autoridade do *Elixirca*, ou “chefe do cativoiro dos judeus”, que alegava descender do próprio rei Davi.

REDES COMERCIAIS E CULTURAIS

A *Genizá* do Cairo inclui solicitações de judeus oriundos de diferentes regiões, como o reino da França, Ásia Menor, Magreb, Iêmen, indicando uma primazia da comunidade caiota sobre as demais. Podemos supor que sua posição geográfica lhe dava condições de centralizar recursos para negociar o estado das demais comunidades judaicas nos domínios muçulmanos ocidentais, inclusive na esfera tributária, e providenciar assistência aos judeus prisioneiros de piratas e às viúvas – inclusive as de judeus, nascidas na França²²⁶. Esses pedidos de assistência também indicam a proteção aos viajantes judeus pelo vasto domínio muçulmano e trazem implícito que, antes do século XIII, havia uma idéia de identidade judaica mais frouxa, permitindo reunir sob sua égide diferentes comunidades monoteístas, facilitando a conversão ao judaísmo. A única exigência para ser reconhecido como judeu indicada nessas fontes parece ter sido a de conhecer os textos sagrados.

Na *Genizá* do Cairo, por exemplo, há uma carta da comunidade de Salônica, provavelmente do século XI, solicitando ajuda a um judeu russo em peregrinação à Terra Santa, que precisava de passaporte, especificando que ele não conhecia hebraico, grego ou árabe, mas apenas a *Torah*²²⁷. Também o conhecido erudito Maimônides, ao escrever a um converso no último quartel do século XII, afirma que o Abraão bíblico era pai de seus discípulos e de todos que adotassem o judaísmo, e que não devia considerar a sua origem como inferior à de um judeu de nascimento²²⁸. Esse aspecto amplo da identidade judaica permitia que os conversos participassem do pacto da *dhimma*, possibilitando o seu trânsito nos domínios muçulmanos, viagem que, para se concretizar, dependia ainda da obtenção de um *aman*, isto é, de um salvo-conduto (ou passaporte) concedido por um *iman*²²⁹. Com o *aman*, judeus podiam se estabelecer

²²⁶ Franz KOBLER *Letters of Jews Through the Ages: from biblical times to the middle of the eighteenth century*, op. cit., p. 140.

²²⁷ *Idem*, p. 143-144.

²²⁸ *Ibidem*, p. 194-196.

²²⁹ Francisco VIDAL CASTRO. “El cautivo en el mundo islâmico: visión y vivencia desde el otro lado de la frontera andalusí”. In: *II Estudios de Frontera: actividad y vida en la frontera*. Separata del Congreso celebrado en Alcalá la Real (19 a 22/11/1997), p. 787.

temporariamente em cidades do Egito, Anatólia e Síria, formando verdadeiras colônias comerciais²³⁰.

A conjuntura dos séculos XII e XIII mudou sensivelmente as relações entre judeus, muçulmanos e cristãos, afetando a presença judaica no comércio mediterrânico. Nesse período, os judeus eram perseguidos pelos almôadas em al-Andalus e no Magreb ocidental²³¹. No Iêmen, no século XIII, a emergência dos *Kominis* no Mar Vermelho e no eixo comercial egípcio fez com que os judeus perdessem importância na região²³². Na Europa, por sua vez, desde o século XI, um forte sentimento de renovação religiosa e as cruzadas propagaram certo sentimento antijudaico, enfraquecendo a posição dos judeus em muitas cidades importantes da França e da região renana²³³. No século XIII, os italianos controlavam as rotas que ligavam o Oriente Médio às regiões européias, via Marselha e norte da África, e navios muçulmanos ou judeus não eram mais encontrados navegando livremente no Mediterrâneo.

Nesse período difícil, os judeus procuram manter o intercâmbio entre as diversas comunidades. As fontes posteriores ao século XIII trazem informações sobre o estado das diferentes comunidades, como a carta de 1267 de Moses Nachmânides, um rabino catalão, para seu filho Nachman de Jerusalém, comentando sobre a devastação produzida na Palestina depois da passagem dos tártaros, comentando com verdadeiro pesar a existência de dois irmãos judeus, tingidores, que se viram obrigados a comprar corantes do governo em vez dos seus²³⁴, demonstrando evidente de que a preferência nos contatos comerciais era sempre entre correligionários.

Em al-Andalus e no posterior reino de Granada, a participação judaica no comércio se mantém em âmbito local, atuando os judeus como intermediários entre os produtores ibéricos de seda e açúcar e nos mercadores genoveses. Adela Fábregas García sustenta que, apesar de muitos negociantes se autodenominarem mercadores de

²³⁰ Philip HALLDÉN. “What is arab islamic rhetoric? Rethinking the history of muslim oratory art and homiletics”. *International Journal of Middle East Studies*, nº 37-1, 2005, pp. 19-38.

²³¹ Roger LE TOURNEAU. *The Almohad movement in North Africa in the twelfth and thirteenth centuries*. Princeton: Princeton University Press, 1969; G. VAJDA. “Un traité maghrébin ‘Adversus Judaeos’: Ahkam Ahl Al-Dimma du Sayh Muhammad B. Abd Al-Karim Al-Magili”. In: VV.AA. *Études d’Orientalisme dédiées a la mémoire de Lévi-Provençal*. Paris : G. P. Maisonneuve, 1962. Vol. II, pp. 805-813.

²³² Olivia Remie CONSTABLE. *Comercio y comerciantes en la España musulmana: la reordenación comercial de la Península Ibérica del 900 al 1500*. Barcelona: Omega, 1997, p. 288.

²³³ Hyam MACCOBY. *O Judaísmo em Julgamento: os debates judaico-cristãos na Idade Média*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

²³⁴ Franz KOBLER *Letters of Jews Through the Ages: from biblical times to the middle of the eighteenth century*, op. cit., pp. 225-226.

especiarias, eram, na realidade, negociantes de seda e açúcar produzidos em Granada²³⁵. Contudo, os judeus ibéricos continuavam a receber outros produtos orientais, sobretudo aqueles que podiam ser transportados em quantidades menores, como pimenta, canela e corantes para a fabricação de tecidos.

Se o desenvolvimento do comércio no período compreendido entre os séculos XI-XIII contribuiu para a formação de redes de solidariedade intercomunitária entre os judeus, na Baixa Idade Média, a conjuntura negativa impulsionou o movimento de fechamento da identidade judaica, exigindo que as diferentes comunidades uniformizassem seus costumes e códigos jurídicos e religiosos, declarando o expurgo ou excomunhão das comunidades recalcitrantes. A figura de Moisés Maimônides (1136-1204) seria determinante para a uniformização das práticas e ensino judaico. Já em vida alcançou posição de prestígio e conhecia as diversas comunidades judaicas²³⁶. Nele encontramos um bom exemplo do rabino-mercador, envolvido que esteve no comércio de pedras preciosas trazidas da Índia por seu irmão, David. Numa preciosa carta preservada na *Genizá* do Cairo, escrita em 1170 e dirigida a Jafet ben Eliahu de Acco, Maimônides lamenta a morte do irmão, amigo e sócio: “*Ele se afogou no Mar Índico, trazendo muito dinheiro que pertencia a mim, a ele e a outros [...]. Foi criado em meus joelhos, era meu irmão, era meu aluno. Negociava nas feiras e eu podia ficar em casa [...]. Agora toda alegria se foi [...]*”²³⁷.

Numa época em que o conhecimento científico não estava desvinculado da magia, pelas rotas comerciais circulavam não apenas especiarias ou plantas aromáticas, mas também tratados médicos e mágicos como o *Havdalá*, do rabi Aquiva, livro composto na época do gaonato nos círculos esotéricos da Babilônia e que se difundiu na Europa a partir da Itália. Essa obra faz parte de um grupo de tratados mágicos ou esotéricos que utilizam os versículos da *Torah* com finalidade terapêutica ou para exorcizar os maus espíritos²³⁸.

Os estudos judaicos nesse período extrapolam a esfera religiosa ou mística. No final do século XII, Judá ibn Tibbon escreveu ao seu filho recomendando-lhe que deveria se dedicar ao estudo dos escritos árabes, porque muitos alcançaram distinção

²³⁵ Adela F. FÁBREGAS GARCÍA. “Aprovisionamiento de la seda en el reino nazarí de Granada. Vías de intervención directa practicadas por la comunidad mercantil genovesa”. *En la España Medieval* (Madrid), nº 27, 2004, pp. 53-75.

²³⁶ Franz KOBLER *Letters of Jews Through the Ages: from biblical times to the middle of the eighteenth century*, op. cit., pp. 216-217.

²³⁷ Solomon GOITEN. *Letters of medieval jewish traders*. New Jersey: Princeton, 1973, p. 270.

²³⁸ *Idem*, p. 53.

por sua proficiência em árabe e devido aos conhecimentos filosóficos e científicos. Acrescenta ainda que deveria ter cuidado com os livros, mantendo a biblioteca em ordem, devendo ainda fazer uma lista de todas as suas obras, e que não deveria recusar-se a emprestar os livros se tivesse confiança no retorno dos volumes. Caso emprestasse, deveria marcar uma nota quando um livro fosse retirado e outra quando retornasse. A cada Páscoa e Tabernáculos, deveriam ser trazidos de volta todos os livros emprestados²³⁹.

Em carta escrita a Samuel ibn Tibbon datada de 30 de setembro de 1199, Maimônides sugere a seu discípulo uma lista de obras que considerava importantes: a tradução árabe de Galeno por Hunein ben Ishâk e dos trabalhos de Aristóteles pelo filho deste, Ishâk. Aconselhava-o a ser cuidadoso, e não ler os trabalhos de Aristóteles a não ser com a ajuda de comentadores, como Alexandre Aphrodisius (c. 200 d.C.), Themistius, que viveu no século IV, ou o cordobês Averróis (1126-1198). Considerava o pensamento aristotélico fundamental, verdadeira base de todos os demais trabalhos filosóficos, sugerindo que não valia a pena perder tempo com Empédocles (séc. V a.C.), Pitágoras (c. 582-500 a.C.), Hermes Trimegistos e Porfírio (neoplatônico, 233-304 d.C.). Orientava-o a consultar os trabalhos de lógica de Al-Farabi (870-950) e Avempace (c. 1139), lembrando-lhe ainda o caráter investigativo e os sutis pensamentos de Avicena²⁴⁰.

A difusão desses estudos filosóficos gerou uma divisão entre as comunidades judaicas mediterrâneas. Alguns rabinos franceses reclamaram que esses estudos estariam contribuindo para uma atitude de ceticismo e um relaxamento da observância religiosa, questão que ficou conhecida como a “Disputa entre a Fé e a Razão”. Alguns chegavam mesmo a propor a formulação de uma lista de obras permitidas no estudo secular de filosofia e ciência natural. Entre os séculos XIII e XIV, esse debate ficou registrado na correspondência dos rabinos de diferentes comunidades francesas e catalãs²⁴¹, de onde se pode concluir que, com as cartas judaicas, não viajavam apenas mensagens comerciais, relativas a interesses particulares ou a temas religiosos. Elas disseminavam também o próprio conhecimento erudito da época.

²³⁹ Franz KOBLER *Letters of Jews Through the Ages: from biblical times to the middle of the eighteenth century*, op. cit., pp. 158-159, 163-164.

²⁴⁰ Franz KOBLER *Letters of Jews Through the Ages: from biblical times to the middle of the eighteenth century*, op. cit., pp. 212-213.

²⁴¹ *Idem*, p. 248.

Na Espanha do século XV, quando a relação entre cristãos e judeus tornava-se cada vez mais difícil²⁴², documentos de proveniência judaica testemunham a continuidade dos contatos entre as comunidades mesmo nesses tempos difíceis. São três cartas que combinam traços da escrita rabínica com a língua local, tratando de questões particulares e comerciais. A primeira dá notícia do andamento de um processo envolvendo dinheiro e os bens da família, e garante ao destinatário que o remetente o manterá informado do andamento dos negócios. A segunda carta, de Joseph Del Corral, trata das dificuldades encontradas para enviar e receber mercadorias ou cartas pelas estradas castelhanas. O autor da terceira carta, Yehudah Bajur, escreve ao irmão pedindo que lhe envie mercadorias, entre as quais fio de seda, e afirmando que poderá enviar-lhe as ervas medicinais que vier a necessitar²⁴³.

Assim, mesmo numa conjuntura adversa, como as décadas que antecederam a expulsão dos judeus da Espanha, em 1492, eles continuavam a se corresponder e a receber mercadorias. A geografia dos refugiados sefarditas demonstra outra faceta das redes de comunicação entre as comunidades judaicas, que funcionavam como rotas de fuga para os refugiados das perseguições religiosas e políticas, oferecendo segurança e assistência aos exilados.

Noutra perspectiva, parece certa a contribuição dos judeus para que, no século XV, os navegadores portugueses conseguissem obter o monopólio marítimo para as Índias através do Oceano Índico. Primeiro porque os mapas portulanos se beneficiaram dos conhecimentos técnicos acumulados desde o século XIV pela Escola dos Cartógrafos de Maiorca. Depois porque, no percurso das grandes navegações, eles sempre se encontravam com comunidades judaicas, e incorporavam elementos dos conhecimentos náuticos e marítimos de judeus e muçulmanos que tradicionalmente negociavam nos portos das Índias²⁴⁴.

²⁴² Ver María Guadalupe Pedrero SÁNCHEZ. *Os judeus da Espanha*. São Paulo: Giordano, 1994; Hans BORGER. *Uma história do povo judeu*. São Paulo: Sêfer, 1999, vol. 1 - De Canaã à Espanha; Beinart HAIM. *Los Judíos en la España*. Madrid: MAPFRE, 1992, esp. pp. 240-24; José Luis LACAVE. *Juderías y sinagogas españolas*. Madrid: MAPFRE, 1992.

²⁴³ Francisco FERNÁNDEZ Y GONZÁLEZ. "Tres manuscritos rabínicos del siglo XV". *Boletín de la Real Academia de la Historia* (Madrid), Tomo V, caderno V, 1884, pp. 300, 303-304.

²⁴⁴ A respeito, ver M. P. NOUGARÈDE. "Qualités nautiques des navires arabes". *Studia* (Centro de Estudos Ultramarinos), n. 11, 1963, pp. 116-119; Denys LOMBARD. "Y a-t-il une continuité des réseaux marchands asiatiques?". In: VV.AA. *Marchands et hommes d'affaires asiatiques*. Paris: Éditions de L'EHESS, 1987, pp. 11-18.

A extensa rede de comunicação estruturada pelas comunidades judaicas é um dos elementos que contribuíram para a surpreendente estabilidade mantida pela estrutura comunitária judaica, na qual as atividades comerciais eram apenas uma faceta que facilitava o livre trânsito. Em momentos de exacerbado anti-judaísmo, dificilmente seria permitido carregar manuscritos ou partir com fins acadêmicos, contribuindo para a difusão no Ocidente de importantes obras de origem grega e islâmica.

Essa rede garantia também a assistência aos viajantes e peregrinos, em direção a Jerusalém, além de proteção aos refugiados e exilados. Por sua vez, os deslocamentos constantes permitiam visitas e trocas de correspondência com algum sábio renomado, difusão de tratados científicos, religiosos e traduções. Em nossa lista, podemos incluir ainda os assuntos matrimoniais – onde os enlaces envolviam noivos de regiões diferentes, seja para fortalecer laços entre casas comerciais distantes ou para evitar casamentos entre parentes consangüíneos.

O constante trânsito de judeus no período contribuiu para um estreitamento dos laços de solidariedade entre as diferentes comunidades dispersas pelo Mediterrâneo, como também por uma uniformização do judaísmo e uma organização que por vezes se tornaria mais eficiente que os Estados estabelecidos, principalmente em questões jurídicas e assistenciais.

No século XIII, as perseguições, tanto no mundo muçulmano quanto no cristão, dificultaram as viagens, isolando algumas comunidades e diminuindo a importância judaica no comércio de longa distância. Devido à insegurança geral, os judeus parecem atuar em rede, de comunidade em comunidade, concentrando suas atividades no comércio local e na produção artesanal. De fato, nesse período, diversas comunidades ficam isoladas das demais, que passam a desenvolver uma tradição autônoma, dando origem a diferentes grupos: os pertencentes a círculos de inclinação mais racionalista; círculos místicos, dedicados ao estudo da Cabala; a tradição sefardita, de origem ibérica; a tradição asquenaze, de origem alemã; e grupos judaicos isolados, como os berberes no norte da África, os falashas na Etiópia, os judeus russos e os judeus do Iêmen. Pode-se citar, ademais, comunidades que perderam a memória da língua e da literatura hebraica, conservando, todavia, o monoteísmo e certas práticas rituais judaicas, dispersas pela

Índia, Ásia Central e China, antigas testemunhas da participação judaica na Rota da Seda.

CAPÍTULO 6– BIZÂNCIO, PÉRSIA E ÁSIA CENTRAL, PÓLOS DE DIFUSÃO DO NESTORIANISMO.

Sílvia Sônia Simões

Mapear a disseminação do nestorianismo na Rota da Seda nos permite compreender como uma crença religiosa ou uma visão de mundo que diverge quanto ao que é estabelecido como dogma num certo local pode afetar o mundo material com suas opiniões e propostas, consideradas inicialmente heréticas. Além disso, nos permite entrever as intrincadas relações entre religião e poder, que autorizam a afirmação de determinada crença em detrimento de outra.

Banidas pela ortodoxia do Estado bizantino no século V, as idéias heréticas nestorianas migraram da região do Egeu e do Oriente Médio, onde nasceram, para a Mesopotâmia e a Pérsia, e, depois, para a Índia e a China, através das estepes da Ásia Central, vindo a se constituir como uma igreja cristã independente. Em meados do século XIX, certo número de nestorianos passaram para outras comunidades cristãs, especialmente a dos católicos, vindo a constituir a “Igreja Caldéia” que, na atualidade, tem a maioria de seus seguidores no Iraque (em torno de 500 mil) – país onde está sediado seu patriarcado. Também têm dioceses no Egito (Cairo), Síria (Alepo), Irã (Teerã e Urmya), Líbano (Beirute), Turquia (Istambul), América do Norte (Detroit e San Diego) e Oceania, contando com cerca de um milhão e meio de adeptos²⁴⁵. Os “assírios”, que permaneceram fiéis ao nestorianismo, em 1976 criaram a “Igreja Apostólica Assíria do Oriente”, com adeptos no Iraque, Síria, Índia, América do Norte, Líbano, Irã e Rússia, perfazendo um total de aproximadamente 40 mil participantes²⁴⁶.

Esta exposição tem por objetivo examinar alguns dos procedimentos de seus adeptos para promover o ponto de vista de sua doutrina nos séculos iniciais de sua existência. A ênfase maior será dada ao século VI, quando a heresia bizantina organizou-se como igreja cristã independente no mundo persa. Pretende-se também ver

²⁴⁵ G. CARDINALE. *Fomos libertados ou ocupados?* 30 Giorni nella Chiesa e nel mundo. Roma, Ano XXI, n. 12, dez. 2003, p. 9.

²⁴⁶ Ángel SANTOS HERNÁNDEZ. *Iglesias orientales separadas*. Valencia: EDICEP, 1978, pp. 88-89

de que maneira se deu a aceitação de sua doutrina entre os muçulmanos e entre os nômades das estepes euro-asiáticas.

A HERESIA NESTORIANA

Em Bizâncio, o político e o religioso andavam sempre juntos, porque o *basileus* era a manifestação da divindade e o prolongamento de Deus na terra. Este é, aliás, um dos pressupostos que permitem caracterizar Bizâncio como Estado Teocrático²⁴⁷.

Nesse Império constituído por populações díspares, de diversa procedência (gregos, egípcios, latinos, sírios, eslavos), as controvérsias religiosas sempre tiveram conotação política e social. Por isso, cabia ao *basileus* “*recuperar, esforçando-se sem descanso, aqueles que se perderam*”²⁴⁸ e obedecer aos sete concílios ecumênicos, mediante juramento prestado por ocasião de sua coroação. As divergências religiosas eram parte fundamental dos grandes concílios. Como Constantinopla conseguiu, aos poucos, suplantar as sés rivais de Alexandria, Antióquia e Jerusalém, pôde rivalizar com Roma na disputa pela liderança do mundo cristão.

A heresia, considerada crime contra o Estado, passou a ser punida pelos tribunais seculares, adquirindo, dessa maneira, grande implicação política. Indo de encontro aos dogmas estabelecidos pela Igreja, constituía-se num afrontamento à figura do imperador, porque esse era o responsável por manter as leis fixadas nos concílios. Por outro lado, é flagrante a utilização pela Igreja, nos concílios, de meios coercitivos visando garantir a ordem e a unidade jurídico-moral.

Os sete concílios ecumênicos cuja doutrina o imperador tinha o dever de preservar foram: o Concílio de Nicéia I (325), que combateu o arianismo e estabeleceu o dogma da religião cristã; o Concílio de Constantinopla I (381), que reafirmou o credo

²⁴⁷ Sobre a natureza do poder do Estado bizantino, ver Celso TAVEIRA. “Espaço, tempo e ideologia: reflexões sobre o modelo político da autocracia bizantina e seu significado histórico”. In: Célia Marques TELLES & Risonete BATISTA DE SOUZA. *Anais do V Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Salvador: Quarteto, 2005, pp. 495-500; Steven RUNCIMAN. *A teocracia bizantina*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

²⁴⁸ *Epanagoge* (880). In: Hector HERRERA CAJAS & José MARINS RIVEROS. *El Imperio Bizantino: introducción histórica y selección de documentos*. Cuadernos Byzantion Nea Hellas - Serie Bizantiní Historia I (Centro de Estudios Gregos, Bizantinos y Neohelénicos “Fotio Malleros” de la Universidad de Chile), 1998. Disponível on-line: <http://www.geocities.com/CollegePark/Square/3602/DOCBIZANCIO.HTML> (acessado em 31/12/2006).

de Nicéia como base da crença cristã e esclareceu a posição da Igreja sobre a doutrina da Santíssima Trindade; o Concílio de Éfeso (431), que estabeleceu ter Cristo duas naturezas distintas, mas unidas e atribuídas a uma só pessoa, condenando o nestorianismo; o Concílio de Calcedônia (451), que aprovou os credos de Nicéia e Constantinopla I, condenou o monofisismo, e estabeleceu que o patriarcado de Constantinopla passasse a ser a segunda sé mais importante do império, só sendo subordinada à sé de Roma; o Concílio de Constantinopla II (553), que reafirmou o Concílio de Éfeso, rejeitando a posição dos nestorianos com a condenação dos “Três Capítulos”; o Concílio de Constantinopla III (680-81), que condenou os monotelistas, e o Concílio de Nicéia II (787), que decretou o restabelecimento dos ícones, tentando pôr fim à controvérsia iconoclasta²⁴⁹.

A heresia teve papel central nesses concílios e na legitimação que eles pretendiam dar ao dogma estabelecido. Eram hereges aqueles que não professassem a fé considerada verdadeira, isto é, o credo fixado no Concílio de Nicéia, sendo, por essa razão, tidos como “infiéis”. Como bem salienta Monique Zerner, quando a Igreja institui suas leis, acontece uma inversão de papéis: de perseguidos, os cristãos passam à posição de perseguidores²⁵⁰. Quanto maior o poder da instituição eclesiástica, mais a heresia tende a ser perseguida e condenada. No Império Romano do Oriente, foram tomadas medidas severas para que os hereges não tivessem condições de expressar suas divergências de opinião. Teodósio I fez do cristianismo religião oficial do Estado, publicando em 380 um edito, no qual ficava estabelecida a linha de divisão entre a ortodoxia e a heresia nos termos fixados pela doutrina nicena da Trindade²⁵¹.

A idéia da distinção entre as duas naturezas de Cristo, que é o ponto de partida da heresia diofisita, ou nestoriana, nasceu em Antioquia com Diodoro de Tarso e Teodoro de Mopsuestia, ficando durante algum tempo restrita aos meios eruditos. Foi com Nestório, Patriarca de Constantinopla (428-431), que ela ganhou notoriedade²⁵². Este defendeu com ardor a proposição segundo a qual as naturezas divina e humana estavam separadas em Cristo, e que a Virgem Maria não deveria ser considerada mãe de Deus (*Theotokos*), e sim *Christokos*, porque ela gerou um homem – Jesus – a quem o

²⁴⁹ Para os textos dos concílios, Urbano ZILLES (trad). *Documentos dos primeiros oito concílios ecumênicos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

²⁵⁰ Monique ZERNER. “Heresia”. In: Jacques LE GOFF & Jean-Claude SCHMITT (dirs.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, vol. 1, pp. 503-521.

²⁵¹ Alexander VASILIEV. *Historia del Imperio Bizantino*. Barcelona: Iberia, 1945, vol. I, p. 67.

²⁵² Bernardino LLORCA & Ricardo GARCÍA VILLOSLADA. *Historia de la Iglesia Católica*. 6.ed. Madrid: Católica, s.d., vol. 1, p. 525.

verbo de Deus veio a estar temporariamente unido:

*“Nestório teria partido dos conceitos de ‘imutabilidade de Deus e da objetividade da natureza e da pessoa’. A imutabilidade de Deus tornava impossível a união substancial, união real entre as duas naturezas, a divina e a humana [...]. Onde há natureza, há pessoa. Logo, existem em Cristo duas naturezas e duas pessoas. Existem, portanto, duas filiações: uma natural, humana, contingente, nascida de Maria; outra divina, sobrenatural, gerada por Deus.”*²⁵³

Em 430, Cirilo de Alexandria, adversário declarado de Nestório, obteve que um sínodo romano avaliasse a pertinência teológica de tais proposições, obrigando o imperador Teodósio II a convocar um concílio para resolver a questão, o que veio a ocorrer na cidade de Éfeso, em 431. O concílio teve início sem a presença da parte oriental do clero cristão do império, o que facilitou a condenação das idéias “nestorianas”. No entanto, quando o clero oriental chegou, João de Antioquia decidiu estabelecer um concílio paralelo, o que provocou recriminações, levando a que o imperador interviesse e o dissolvesse. O resultado foi a determinação de que as duas naturezas estavam unidas e em perfeita união na pessoa de Cristo. Considerado herege, Nestório foi destituído do cargo, sendo mandado para um mosteiro e tendo suas obras queimadas. Por isso é que, na memória nestoriana desses eventos, o patriarca deposto é visto como homem sábio, sereno, vítima de maquinacões de seus inimigos “blasfemos” e “falsos” e da má vontade de Pulquéria, a influente irmã do *basileus*, adepta fervorosa do culto de Maria²⁵⁴.

Para fazer frente à heresia, outro grande teólogo da época, Eutiques (378-454), formulou a doutrina segundo a qual a natureza divina “absorve” a natureza humana, numa linha de interpretação que veio a ser denominada de monofisismo:

“Ao se encarnar, o Filho de Deus converteu a humanidade de Jesus numa substância divina e eterna: ‘Depois da encarnação, as duas naturezas ficaram reduzidas a uma só, que é a divina’. Unicamente Deus, o próprio Deus, despojado por vontade própria de sua impassibilidade, era quem havia sofrido e morrido na cruz. Eutiques e seus seguidores [...] propunham que a humanidade de Jesus tenha sido

²⁵³ Roque FRANGIOTTI. *História das Heresias* (séculos I-VII): conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995, pp. 127-128.

²⁵⁴ Sliba de MANSOURYA. *Hymne sur les docteurs grecs (Histoire de Nestorius)*. In: *Documents pour servir à l'histoire de l'Église nestorienne*. Textes syriaques édités et traduites par François Nau (Patrologia Orientalis, tome XIII, fascicule 2 n° 63). Turnhout: Brepols, 1995, pp. 288-316.

transformada, refundida numa espécie de nova natureza.”²⁵⁵

Em 451, no Concílio de Calcedônia, os monofisistas foram, por sua vez, condenados como heréticos. A maior repercussão política desse concílio foi a não-aceitação do Papa Leão I ao cânon 28, que dava a Constantinopla poderes jurídicos no Oriente iguais aos que Roma tinha sobre as comunidades do Ocidente. Essa determinação confirmava uma resolução anterior, tomada no Concílio de Constantinopla I, em 381, que dava privilégios iguais, em matéria eclesiástica, à “Antiga Roma” e à “Nova Roma”, por ser esta a sede do governo e do senado. O mesmo cânon também estipulava que o patriarca de Constantinopla tinha o direito de investir os bispos das províncias do Ponto, da Ásia e da Trácia, o que lhe dava superioridade no Oriente e, conseqüentemente, equivalia a uma derrota dos alexandrinos²⁵⁶.

O monofisismo era forte em Alexandria, o nestorianismo em Antioquia. As disputas religiosas eram canais de expressão de rivalidades político-administrativas entre as mais importantes sés do império bizantino, revelando também sua oposição à autoridade do patriarcado, cuja sede estava em Constantinopla. Do ponto de vista doutrinal, o monofisismo seguia a linha dos pensadores alexandrinos, que procuravam acomodar em sua exegese os elementos da filosofia grega antiga (Orígenes, Clemente e Filon de Alexandria, Basílio de Cesaréia), enquanto o nestorianismo tendia a seguir a interpretação siríaca, segundo a qual os escritos bíblicos não poderiam ser submetidos a nenhuma interpretação racional porque provinham de uma verdade “revelada” (João Crisóstomo, Teodoreto de Cyr, Luciano Samozata)²⁵⁷.

Daí se pode presumir a complexidade assumida pelos debates e polêmicas cristológicas no mundo bizantino. As divergências de opinião eram motivo de perseguição por parte do Estado porque o poder instituído não podia ser ameaçado pelas diferentes interpretações da crença cristã: o Império Romano Oriental precisava de uma crença uniforme, fundada na lei e na justiça, e que o povo legitimava na medida em que

²⁵⁵ Roque FRANGIOTTI. *História das heresias*, op. cit., p.140.

²⁵⁶ Alexander VASILIEV. *Historia del Imperio Bizantino*, op. cit., p. 87.

²⁵⁷ Sobre a posição dos sábios de Alexandria e de Antioquia em face da cultura grega, ver Efthymios NICOLAÏDIS. “Au carrefour des civilisations: les sciences à Byzance”. *Europe: revue littéraire mensuelle* (Paris) 75º année nº 822, 1997, pp. 124-125.

via no *basileus* o guardião da autêntica e verdadeira religião²⁵⁸. É nesse contexto de conflitos doutrinários, ideológicos e políticos que as heresias devem ser entendidas. Contudo, apesar das condenações e perseguições que sofreram em sua origem, as idéias diofisitas do nestorianismo sobreviveram, a princípio na Síria, depois na Mesopotâmia e na Pérsia, difundindo-se a seguir para locais bem mais distantes, como a Índia, a Ásia Central e a China (**ver mapa 2**).

OS CRISTÃOS DA PÉRSIA E A “ESCOLA DE NÍSIBIS”

O Ocidente é muito mais tributário da cultura oriental do que costumamos supor. O saber greco-romano, assimilado no Oriente, passou para o Ocidente através das traduções a partir de textos árabes, o que leva a que o Renascimento do século XII, e em certa medida mesmo o Renascimento do século XV, tenham sido de algum modo tributários de tais traduções. Porém, o mais ignorado é que os hereges, entre eles os nestorianos, foram os tradutores de textos gregos, transmitindo-os ao mundo Persa e depois ao mundo muçulmano em cópias na escrita siríaca realizadas na “Escola de Edessa”, da Macedônia, e na “Escola de Nísibis”, da Mesopotâmia: *“Na Síria oriental e na Pérsia sassânida, a cultura clássica precedeu o islamismo, pois foi deslocada de seu centro originário de Antioquia devido à pressão político-religiosa bizantina, onde os nestorianos iniciaram o estudo das obras de Aristóteles”*²⁵⁹.

Desde o século III, o cristianismo era praticado na Pérsia, disputando espaço com outras crenças de proveniência oriental, sobretudo o mazdeísmo*, o mitraísmo** e o maniqueísmo***. Durante o reinado de Sapor II (310-379), Papa Bar Aggai, *catholicos***** de Ctesifon, capital do império Sassânida, centralizou e organizou as

²⁵⁸ Steven RUNCIMAN. *Los maniqueos de la Edad Media: un estudio de los herejes dualistas cristianos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 18-19.

²⁵⁹ F. Canals VIDAL. “La transmisión semítica de la filosofía griega”. In: IDEM. *Historia de la filosofía medieval*. Barcelona: Herder, 1985, p.152.

* Crença também conhecida como zoroastrismo, difundida na antiga Pérsia por Zaratustra, ou Zoroastro, cujos fundamentos encontram-se no *Avesta*, e que se baseia fundamentalmente na idéia de que o mundo seria regido por dois princípios absolutos: o bem e o mal.

** Culto solar difundido dentro e fora da Pérsia entre os séculos II a.C. e III d.C., concorrente ao cristianismo dentro do mundo romano.

*** Crença religiosa difundida a partir da Pérsia, no século III, pelo profeta Mani, combinando elementos do mazdeísmo, gnosticismo e cristianismo.

**** Título conferido à autoridade máxima nas igrejas cristãs orientais.

comunidades cristãs, tornando-se representante supremo da doutrina cristã dos “Pais Ocidentais”, isto é, da doutrina proclamada nos concílios ecumênicos. O foco de irradiação da evangelização cristã na Mesopotâmia era Edessa, segundo as prescrições e os ritos obedecidos no mundo bizantino. Com a morte do imperador Constantino, em 337, os persas sassânidas atacaram as possessões orientais bizantinas. Perseguidos, os cristãos persas emigraram para outras regiões, como o Malabar e o Ceilão, o que foi facilitado “*devido às comunicações entre a Índia e o golfo Pérsico, e ainda à existência de comunidades cristãs na Índia desde os primórdios do cristianismo*”²⁶⁰.

Em 410, foi realizado em Selêucia o primeiro concílio da Igreja persa. Ali se decidiu pela adoção dos cânones de Nicéia, e também pela confirmação da liberdade religiosa na Pérsia, embora os laços com as autoridades de Antioquia não tenham sido rompidos. Isso, na verdade, veio a ocorrer uma década depois, em 424, devido, em parte, às diferenças na disciplina eclesiástica, que foram se acentuando, e, por outro lado, ao distanciamento mútuo entre seus representantes, separados em territórios inimigos. Foi, portanto, por uma razão política que a Igreja persa tornou-se independente. A ruptura teve efeito disciplinar e jurídico, não afetando a doutrina: “*o catholicos teria os mesmos poderes do patriarca de Antioquia, a fim de que pudesse resolver os problemas sem o recurso da ajuda sistemática da Igreja do Ocidente*”²⁶¹. Mas o distanciamento era irreversível e em 487 completou-se a ruptura: os cristãos orientais, que já eram vistos como “cismáticos”, desse momento em diante passaram também a ser considerados “heréticos”.

A introdução do nestorianismo na Pérsia começou com Ibas de Edessa, que era adepto das idéias de Antioquia e grande admirador de Teodoro de Mopsuestia. Ele se correspondia com Dadicho (seu ex-aluno e *catholicos* da Igreja persa no período de 421-456) para mantê-lo informado das disputas doutrinárias da Igreja do Ocidente. Em 459, Mar Narsai, que até então dirigia a “Escola de Edessa”, decidiu transferir-se para Nísibis e fundar ali um centro de saber, que em breve ganharia notoriedade na formação de exegetas, teólogos e tradutores. Eis como, no século VI, esse acontecimento era lembrado por Mar Barhadbsabra Arbaya:

“*As escolas se multiplicaram no império dos persas. Edessa obscureceu e*

²⁶⁰ Lincoln ETCHEBÉHÈRE JÚNIOR. “Cristandade Oriental: as relações entre a igreja nestoriana e os cristãos de São Tomé no período medieval”. In. Célia Marques TELLES & Risonete BATISTA DE SOUZA. *Anais do V Encontro Internacional de Estudos Medievais*. Salvador: Quarteto, 2005, p. 330.

²⁶¹ Ángel SANTOS HERNÁNDEZ, *Iglesias orientales separadas*, op. cit., p. 54.

*Nísibis se iluminou. O império dos romanos encheu-se de erro, e o dos persas, de conhecimento e respeito à Deus. Mar Narsai dirigiu esta escola durante mais ou menos quarenta e cinco anos, compondo em torno de trezentas homilias e outros livros*²⁶².

Em Constantinopla, o imperador Zenão (474-491) defendia a via grega da doutrina cristã e, em 489, os partidários do monofisismo o pressionaram a fechar a “Escola de Edessa”, expulsando dali os nestorianos. Quando isso aconteceu, a “Escola de Nísibis” já tinha alcançado grande fama como centro de saber graças à organização e à autoridade que Mar Narsai tinha lhe dado. Nessa verdadeira universidade-convento, havia espaços coletivos (salas, dormitório, jardins), direção e administração, um “ecônomo” para supervisionar estudantes vindos de todas as partes e uma hierarquia nas funções pedagógicas: a função mais importante cabia aos “intérpretes” das Sagradas Escrituras, que eram auxiliados por “leitores”, responsáveis pela transmissão aos estudantes da arte de estudar os textos; por “escrutadores”, encarregados de estudar os textos filosóficos; por “meditadores”, responsáveis pelo comentário do significado oculto dos textos; por fim, pelos “escribas”, a quem cabia a tarefa de ensinar a arte da escritura²⁶³.

O programa da “Escola de Nísibis” compreendia principalmente o estudo das Escrituras, que eram traduzidas e explicadas pormenorizadamente; mas também havia o estudo da língua e filosofia gregas, inclusive a obra aristotélica. Ali também eram ensinadas retórica, geografia, história, astronomia, história natural. Mas a atividade principal dos mestres era mesmo a tradução de obras gregas para o siríaco. Mar Narsai escreveu trezentas e sessenta homilias métricas, um livro intitulado *Da corrupção dos costumes*, enquanto Isai Ramiso, da “Escola de Selêucia”, traduziu alguns livros do Antigo Testamento, destacou-se como exegeta, escreveu centenas de cartas e homilias “e muitas matérias de conhecimento eclesiástico”. Tempos depois, em torno de 570, Iso Yahb era “intérprete” reconhecido, tendo mais de trezentos discípulos, enquanto Eliseu Bar Qosbaye, instruído nos livros eclesiásticos e profanos, escreveu tratados de controvérsia contra os “heréticos” e uma obra refutando o mazdeísmo²⁶⁴.

²⁶² MAR BARHADBSABRA ARBAYA. *Cause de la fondation des écoles*. Texte syriaque publié et traduit par Addai Scher (Patrologia Orientalis, tome VIII). Turnhout: Brepols, 1981, p. 386.

²⁶³ MAR BARHADBSABRA ARBAYA. *Cause de la fondation des écoles*, op. cit., p. 383; Nahal TAJADOD. *Les Porteurs de Lumière: péripéties de l'Église chrétienne de Perse* (III –VII^e siècles). Paris: Librairie Plon, 1993, p. 162.

²⁶⁴ *Chronique de Séert (Histoire nestorienne)*. Ed. Addai Scher (Patrologia Orientalis, tome VII – fascicule 2). Paris: Firmin Didot, 1950, pp. 115-116, 194; MAR BARHADBSABRA ARBAYA. *Cause de la fondation des écoles*, p. 188.

No século VI, o cristianismo em sua versão nestoriana encontrara seu lugar no extenso domínio dos persas, que, ao contrário de Bizâncio, não impunha uma doutrina religiosa oficial, disputando espaço com as demais crenças que ali eram praticadas, sobretudo o mazdeísmo, que era, sem dúvida, a doutrina hegemônica. Segundo Peter Brown, os raros aristocratas convertidos ao cristianismo eram sujeitos à execração pública, sendo tratados como renegados do zoroastrismo, a “religião boa”. Tão boa que não podia ser desperdiçada com estrangeiros, que eram livres para escolher outras crenças desde que pagassem seus tributos. Assim, nada impedia que cristãos aparecessem inclusive na corte dos imperadores como seus servidores²⁶⁵.

Em meados do século VI, o mais importante líder cristão na Pérsia chamava-se Mar Aba, nascido na antiga cidade de Hâlé, em Radan, Mesopotâmia. Adepto do mazdeísmo na juventude, converteu-se ao cristianismo, vindo a ser notável intérprete na “Escola de Nísibis”, versado em persa, siríaco e grego, e compilador e intérprete da obra de Teodoro de Mopsuestia. Sua notoriedade aumentou depois de 537, quando foi eleito *catholicos*, cargo no qual permaneceria até 552, consolidando as normas doutrinárias e morais do cristianismo persa, destacando-se também na ferrenha luta travada contra os “magos” mazdeístas que lhe disputavam a influência junto ao “rei dos reis”²⁶⁶.

Mar Aba foi contemporâneo de Cosroes I (531-579), destacado soberano da dinastia sassânida e um dos mais ardorosos adversários do império bizantino. A rivalidade era ainda maior porque Constantinopla, principal entreposto comercial com o Ocidente, dependia dos negociantes e do governo persa para receber as preciosas mercadorias do Oriente, uma vez que tanto as vias terrestres quanto a via marítima da seda desembocavam obrigatoriamente em território persa. Da parte de Justiniano, aquela era também uma guerra contra este monopólio, e contra os altos preços dos artigos chineses e indianos pagos em *dracma* bizantino. O principal artigo de importação continuava a ser a seda, mas da China e Índia provinham também “*perfumes, especiarias, algodão e pedras preciosas, comércio que dava aos persas enormes benefícios nas transações efetuadas com os mercadores bizantinos*”²⁶⁷.

Um acontecimento ocorrido provavelmente no ano 542 nos permite avaliar a situação dos nestorianos em território persa e a animosidade entre os povos e impérios

²⁶⁵ Peter BROWN. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Presença, 1999, p. 191.

²⁶⁶ *Chronique de Séert (Histoire nestorienne)*, op. cit., pp. 153-157.

²⁶⁷ Alexander VASILIEV, *Historia del Imperio Bizantino*, op.cit., vol. I, p. 134-135; Anna MASTYKOVA. “Soie, fourrures, ambre: les routes d’Europe Orientale”. *Dossiers d’Archeologie*, nº 256, 2000, p 78-81.

concorrentes no Oriente Médio. Mar Aba tinha saído havia pouco da prisão, onde permanecera algum tempo por causa das intrigas palacianas dos magos zoroastrianos. Então, sobreveio algo pior: uma embarcação grega vinda das Índias repleta de mercadorias foi pilhada por altos funcionários, os *marzbans*, e o mercador prejudicado conseguiu que Justiniano intervisse a seu favor, enviando uma carta ao “rei dos reis” na qual reclamava os bens perdidos e recuperando, dessa forma, o produto. Segundo a *Chronique de Séert*, para se vingar do grego, os *marzbans* fizeram de tudo para prejudicar os cristãos, denegrindo-os junto a Cosroes, de modo que, até 545, bispos foram crucificados, e muitos cristãos executados²⁶⁸. Aí se desvelam alguns elementos da complexa teia de relações que envolvia religião, política e economia: a frequência dos contatos comerciais persas e bizantinos com o Extremo Oriente; a dependência bizantina em face das rotas comerciais controladas pelos persas; e a fragilidade da minoria nestoriana.

UM MERCADOR NESTORIANO: COSMAS INDICOPLEUTES

Mar Aba viajou por várias comunidades cristãs, como as de Edessa, Palestina e Egito, passando também por Atenas, Corinto e Constantinopla. Quando esteve na capital bizantina, foi convidado por Justiniano a debater as verdades da fé com um adepto do maniqueísmo persa e com o próprio patriarca de Constantinopla, na igreja de Santa Sofia. Nesse tempo, permaneceu hospedado na residência de um comerciante nestoriano versado em letras e em teologia, por onde passavam com frequência escritores, matemáticos e eclesiásticos. Seus ensinamentos devem ter influenciado as idéias desse homem misterioso, cujo nome permanece no mais completo anonimato, mas cuja obra, escrita em grego, encontra-se preservada, revelando-nos de modo admirável os conhecimentos astronômicos, teológicos e geográficos tidos por um nestoriano dentro do universo bizantino. Referimo-nos ao erudito Cosmas Indicopleutes e ao tratado intitulado *Topografia Cristã*²⁶⁹.

Ao longo de toda a obra, o autor voluntariamente (por humildade, ou por medo da perseguição?) oculta a identidade, referindo-se a si mesmo simplesmente como “um Cristão”. Mas já no século XI ele era identificado como “Cosmas Indicopleutes”, que significa, literalmente, “Cosmas, o viajante das Índias”. Sua fama advém justamente

²⁶⁸ *Chronique de Séert (Histoire nestorienne)*, op. cit., 159-160.

²⁶⁹ Nahal TAJADOD. *Les Porteurs de Lumière: péripéties de l'Église chrétienne de Perse*, op. cit., p. 232.

disso: como mercador, conhecia direta ou indiretamente os povos de várias partes do mundo. No tratado, procura se contrapor ao saber profano, o saber baseado em cálculos e raciocínios, revelando-nos as fraquezas daquilo que denomina “ciência cristã” ou “ciência helênica”, professada pelos monofisitas de Alexandria. Em sua perspectiva, a “ciência” genuína devia ser obtida através da revelação. Seu objetivo principal era, pois, refutar as teorias dos pagãos e dos “falsos cristãos”.

Cosmas era comerciante em Alexandria, atuando como importador de especiarias, especialmente pimenta. Informa detalhadamente portos, cidades e artigos para compra e venda na bacia do Mar Vermelho, nas ilhas do Oceano Índico, mencionando igualmente mercadorias da Índia e China²⁷⁰. Ele viajou às margens do Mar Negro, conheceu a península do Sinai, a Etiópia e, segundo alguns estudiosos, a Índia e a ilha de Taprobana, no atual Sri Lanka. No texto, distingue as informações obtidas por testemunho ocular próprio, por testemunho ocular de informantes e pela tradição oral. O Livro XI é dedicado à “*Descrição dos animais indianos, das árvores indianas e da Ilha de Taprobana*”. Essa ilha é a que mais retém sua atenção, pois, conforme ele próprio informa:

“*Servindo de intermediária, a ilha (de Taprobana) acolhe numerosos barcos vindos da Índia inteira, da Pérsia e da Etiópia [...] em troca ela recebe os produtos de todos os mercados [...] os transporta aos países do interior e ao mesmo tempo expede seus próprios produtos em cada um desses mercados*”.²⁷¹

O papel proeminente dado a essa ilha sugere que seus informantes fossem naturais dela, ou que por lá tivessem passado. Ao que tudo indica, seriam navegadores e comerciantes nestorianos de origem síria. A pesquisadora Wanda Wolska-Conus chama a atenção para a importância, na *Topografia Cristã*, de informações geográficas a respeito dos centros cristãos dependentes da Igreja persa. Os principais informantes de Cosmas teriam sido cristãos em domínios sassânidas, os habitantes de Adulis, no reino de Axum, e gente proveniente, ao que parece, da Índia e da ilha de Taprobana²⁷². Suas próprias informações parecem confirmar esta hipótese: “*na Taprobana [...] há uma*

²⁷⁰ COSMAS INDICOPLEUSTÈS. *Topographie Chrétienne*. Ed. Wanda WOLSKA-CONUS. Paris: Éditions Du Cerf, 1970, vol. 2, XI, 10.

²⁷¹ COSMAS INDICOPLEUSTÈS. *Topographie Chrétienne*, vol. 2, XI, 15-16.

²⁷² Wanda WOLSKA-CONUS. *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleutès: theologie et science au VI siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962, p. 9.

*igreja de cristãos, um clérigo e fiéis [...] esta ilha possui também uma Igreja de persas cristãos estabelecidos no país, assim como um padre ordenado na Pérsia, um diácono e toda a liturgia de uma Igreja*²⁷³.

O fato de Cosmas atuar em Alexandria, principal centro do monofisismo e da filosofia aristotélica, e de ter por mestre o insigne nestoriano Mar Aba, deixa entrever as influências que a Escola de Nísibis exercia, mesmo em lugares onde suas premissas eram rejeitadas. Por sua vez, os fundamentos doutrinários nestorianos assentavam em concepções já desenvolvidas, mas que foram readaptadas às novas necessidades que se faziam presentes na sociedade. O comércio podia ser uma atividade importante para a difusão das crenças nestorianas: exemplo disso é o fato de Cosmas ter recebido de mercadores a maior parte das notícias e informações acerca de sua comunidade religiosa em outros lugares, sobretudo na Índia e em Taprobana.

Espalhadas pelas rotas comerciais, as comunidades cristãs persas permitiam aos nestorianos do Oriente aliar as atividades missionárias às atividades comerciais, visto que em sua concepção o mundo material e o mundo espiritual caminhavam juntos. Suas pregações passaram a ser menos complexas, sem as sutilezas da ortodoxia bizantina, para melhor difundir a mensagem cristã entre os povos. Wolska-Conus salienta que os princípios de Teodoro de Mopsuestia foram submetidos a modificações que atendessem a essa mudança de orientação, adaptando-se às necessidades contemporâneas do século VI. A autora situa em Nísibis uma reforma da doutrina de Teodoro, tendo sido Mar Aba o principal promotor: *“Este ensinamento, oral a princípio, foi fixado por escrito. Desse modo, os conjuntos de preceitos caíram em domínio público, sendo destinados à instrução de todas as camadas da população, retendo da doutrina original somente suas principais articulações*²⁷⁴.

NESTORIANOS E MUÇULMANOS

Ao final do século VI, os bizantinos dominavam o Oriente Médio mediterrânico, e os sassânidas, a Mesopotâmia e a Pérsia. Esses dois poderes disputavam a expansão para a Arábia e, para tal, aproveitavam-se das divisões religiosas entre tribos árabes que

²⁷³ COSMAS INDICOPLEUSTÈS. *Topographie Chrétienne*, vol. 3, XI, 14, 65.

²⁷⁴ Wanda WOLSKA-CONUS, *La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleutès*, op. cit., p. 33, 85.

habitavam os limites entre a Mesopotâmia e a Síria. Lá estava a tribo dos lakhmidas, convertida ao cristianismo nestoriano e aliada dos governantes persas. Para neutralizá-los, Bizâncio apoiava a tribo de Gassan (estabelecida no sudeste da Palestina), que era monofisista. É certo que também estes incorriam em “desvio” religioso, mas sua aliança era um ganho estratégico²⁷⁵. Tais dissensões e apoios minavam a autoridade de ambos os impérios, o que facilitou o avanço dos árabes após a adoção do Islã, em parte porque constituíam forças organizadas e capazes do ponto de vista militar, e em parte porque os grupos heréticos que faziam oposição ao governo bizantino acharam mais fácil viver sob um governo que aceitava a diferença de credo religioso.

Na Síria, ao tempo da dinastia omíada (660-750), a cultura muçulmana recebe os primeiros contributos da cultura grega através dos nestorianos, que, após uma rejeição inicial, acomodaram-se sob o governo islâmico na condição de “protegidos”, de “*dhimmis*”, condição reservada aos cristãos e judeus, os “povos do livro”²⁷⁶. Após a construção de Bagdá, em 762, na dinastia abássida (750-1258), os nestorianos aí se estabelecem como mercadores, escribas, eruditos, associando suas atividades às dos muçulmanos. É nesse período que o nestorianismo obtém as condições culturais e sociais necessárias para seu melhor desenvolvimento. Nas palavras de Peter Brown:

*“Só os cristãos cultos, os que tinham mantido o conhecimento do siríaco e contatos com outros cristãos em língua grega, podiam aproveitar o vasto manancial subterrâneo de conhecimentos médicos, científicos e filosóficos que tinham penetrado lentamente nas igrejas siríacas agora suspeitas ao Império Islâmico. Homens cuja cultura vinha dos tempos da fundação da Escola de Nísibis transmitiam agora a cultura grega às elites de Bagdá”*²⁷⁷.

Com o califa Al Mamun (813-833), a civilização abássida atingiu seu apogeu. Foi durante seu governo que se desenvolveu o mutazilismo, defendendo a crença no livre arbítrio e na razão individual, e que foi fundada a *Bayt al Hikma* (Casa da Sabedoria), espécie de biblioteca e local de encontro de sábios. Al Mamun mostrava-se

²⁷⁵ Robert MANTRAN. *Expansão muçulmana: séculos VII-XI*. São Paulo: Pioneira, 1987, p. 54.

²⁷⁶ A respeito das minorias religiosas no mundo islâmico, ver Bernard LEWIS. *Judeus do Islã*. Rio de Janeiro: Xenon Editora, 1990; Robert MANTRAN. *Expansão muçulmana*, op. cit., pp. 212-216.

²⁷⁷ Peter BROWN. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*, op. cit., p. 210.

interessado pelas obras gregas de filosofia, ciências, astronomia e medicina. Nesse amplo movimento é que vieram à luz as traduções da obra de Galeno, Euclides, Ptolomeu, Aristóteles, os comentários de Alexandre de Afrodísio*, Amônio**, Temístio*** e Porfírio****. O maior erudito a seu serviço foi o monge nestoriano Hunayn ibn Ishaq, fundador da Escola de Tradutores²⁷⁸. A filosofia torna-se assim um dos campos mais desenvolvidos no mundo muçulmano, que produz uma civilização altamente integrativa e assimilacionista, recebendo, refletindo e transmitindo o conhecimento antigo.

O livro é um objeto precioso para os muçulmanos. Grandes bibliotecas existem para reunir esse conhecimento: a Biblioteca de Nazaf (Iraque), de Hamas (Síria), de al-Aziz (Cairo) e a de al-Hakam II (Córdoba). Também o uso da “palavra” é importante, não só pelo significado prático, como por ser um modo de distinção social. Quem domina a arte da retórica desfruta de posição privilegiada na sociedade. Bagdá tornou-se também a capital intelectual do império, lugar para o qual iam pessoas de todas as províncias, difundindo novas idéias que eram compartilhadas entre árabes, judeus, persas, indianos e cristãos. As ciências astronômicas se desenvolveram com o conhecimento dos sábios pagãos sabeus²⁷⁹, e a matemática veio a ser aperfeiçoada.

ÁSIA CENTRAL E CHINA: NESTORIANOS E MONGÓIS

* Alexandre Aphrodisius (c. 200 d.C.).

** Ammonius Saccas (c. 175-242) – célebre filósofo grego da Escola de Alexandria, considerado o fundador dos estudos neoplatônicos.

*** Themistius (317-387) – Destacado filósofo e retórico nascido na Paflagônia e morto em Constantinopla, difusor das obras de Aristóteles.

**** Porfírio (232-304) – Filósofo neoplatônico e um dos mais importantes discípulos de Plotino.

²⁷⁸ Ana Maria Alfonso GOLDFARB. “A conjunção cultural na formação da civilização árabe e o renascimento da alquimia” In: *IDEM. Da alquimia à química: um estudo sobre a passagem do pensamento mágico-vitalista ao mecanicismo*. São Paulo: EDUSP, 1987; F. Canals VIDAL. “La transmisión semítica de la filosofía griega”. In: *IDEM. Historia de la filosofía medieval, op. cit.*, p. 153.

²⁷⁹ Sobre o papel dos pagãos gregos no mundo muçulmano, ver Rosalie Helena de SOUZA PEREIRA. “Do Ocidente para o Oriente: Harrân, último reduto pagão e centro de transmissão do pensamento grego para o mundo islâmico”. In: Luís A. DE BONI & Roberto H. PICH (orgs). *A recepção do pensamento greco-romano, árabe e judaico pelo Ocidente Medieval*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 71-88.

A atividade missionária nestoriana deve muito aos seus mosteiros, que funcionavam como seminários para divulgar a fé do “povo do livro”. Destes, convém destacar o que Rabban Qousré mandou erguer na região de Mossul; o mosteiro de Besloï, erigido em meados do século VII na rota das caravanas; e o da Montanha de Arokh, fundado por Simeão, na Mesopotâmia²⁸⁰. Com efeito, do mundo persa, a fé nestoriana acompanhou as caravanas que cortavam as planícies e montanhas da Ásia Central desde o período de domínio dos sassânidas, pois muitos de seus adeptos eram monges-mercadores. Do norte da Síria ao Iraque e da Armênia ao Irã, sua difusão foi notável. No século VII, eles já tinham se estabelecido nas cadeias de montanhas do Hindo Kush e de Tien Shan; nas cidades comerciais autônomas da Sogdiana, onde foi encontrada uma cruz com uma inscrição em Ladak; nas proximidades do Tibet e no Oásis de Turfan. Aí, na biblioteca do mosteiro de Bulayiq, encontra-se uma tradução em sogdiano da obra de Evágrio do Ponto (346-399)²⁸¹.

Seguindo a Rota da Seda, já tinham atingido a China antes mesmo da implantação do Islã no Oriente Médio, começando uma campanha de evangelização em 636, no início do período de governo da dinastia Tang. Nas fontes chinesas, consta a chegada de mais de 3.000 missionários estrangeiros, em sua maior parte sírios e da Ásia Menor. Segundo o erudito chinês Paul Houo-Ming-Tsé, na estela de King-Kiao-Pei constam inscrições em siríaco ou em letras chinesas enunciadas com pronúncia siríaca, onde se pode identificar o nome de um arcebispo, chamado Ningchou ou Apoutsaiqi, 2 bispos, e cerca de 70 monges²⁸². Todavia, a mais conhecida estela data de 781 e foi encontrada na cidade de Si-Ngan-Fou, onde estão especificados pontos fundamentais da doutrina cristã e a narração de como os nestorianos ali se instalaram²⁸³, prova cabal da introdução do cristianismo na China muitos séculos antes das conquistas mongóis e do envio dos primeiros missionários latinos. Ao que parece, esse ardor proselitista foi interrompido na China em meados do século IX:

²⁸⁰ *Chronique de Séert (Histoire nestorienne)*, op. cit., p. 198-199.

²⁸¹ Peter BROWN. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*, op. cit., p. 192-193.

²⁸² Paul HOUBO-MING-TSÉ, *Preuves des antiquités de Chine*. Beijing: Magasin des curios Ta-Kou-Tchai, 1930, p. 574.

²⁸³ Joseph YACOB. “De Babylone à Pékin, l’expansion de l’Église nestorienne en Chine”. Artigo disponível on-line: <http://www.chine-informations.com> (acessado em 26/12/2006).

“A evangelização nestoriana durou na China até ao édito de proscrição de 845; secularizaram-se na altura dois mil religiosos nestorianos e zoroastristas [...]. Por volta de 980, um enviado dos católicos*, encarregado de colocar em ordem os assuntos da China, volta a Bagdá o mais depressa possível, declarando que já não existia na China um único cristão e também já não existia qualquer igreja. Não voltaremos a ver cristãos na China antes da chegada dos conquistadores mongóis”.²⁸⁴

Paralelamente, converterão famílias e clãs das tribos nômades das estepes, rivalizando com o mazdeísmo, com o budismo e, sobretudo, com o maniqueísmo – crença religiosa adotada majoritariamente pelos uigurs, naimans e kirghises. Mas não há consenso entre os estudiosos a respeito de sua provável influência na criação do alfabeto sogdiano dos turco-uigurs, cujo primeiro testemunho são as “inscrições de Orkhon”, do século VIII, onde se percebe a influência do aramaico e siríaco²⁸⁵.

Em 1196, quando nas proximidades do lago Baikal, na Mongólia, o já célebre guerreiro Temudjin foi proclamado *khan* (“soberano”) por uma assembléia de chefes nômades das estepes euro-asiáticas, surgem as condições históricas para a unificação das tribos mongóis, cercadas de tribos turcas que, ao que parece, eram mais fortes devido aos contatos que haviam tido com civilizações sedentárias²⁸⁶. Adepto de práticas xamanísticas, ele e seus sucessores mostrar-se-ão indiferentes à adesão aos vários cultos religiosos, inclusive os monoteístas, com os quais entrarão em contato²⁸⁷. O imbatível líder mongol contará com o apoio dos keraits do lago Baikal convertidos ao cristianismo

* Trata-se, muito provavelmente, de um erro de tradução, pois os “católicos” apenas entrariam na China ao fim do século XIII. A palavra *catholicos* esclarece perfeitamente o significado da passagem.

²⁸⁴ Luce BOULNOIS. *A Rota da Seda*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1999, p. 199.

²⁸⁵ Sobre a adoção da escrita pelos turcos e seus primeiros contatos com os povos sedentários, ver Wilhelm BARTHOLD. *Histoire des turcs d'Asie Centrale*. Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient, 1945, pp. 25, 40-41; E. ROSS & R. GAUTHIOT. “L'alphabet sogdien d'après un témoignage du XIII siècle”. *Journal Asiatique*, Serie 11, vol. 1, 1913, pp. 521-533.

²⁸⁶ Os principais documentos a respeito da fundação do império mongol foram escritos *a posteriori*. Entre eles, deve-se destacar a *História Secreta*, composta em chinês com interpolações do uigur antigo por volta de 1240 (o texto integral, transliterado em chinês e mongol pelo erudito húngaro Lagos Ligetti, e sua tradução para o alemão, russo, mongol moderno e francês, encontram-se disponíveis *on-line* no site russo *Monumenta Altaica*, dedicado aos estudos orientais: <http://altaica.narod.ru/>) e a crônica *Jami al-tawarikh* (*História Universal*), composta no princípio do século XIV por Rachid al-Din (1247-1318) – servidor dos ilkhans mongóis da Pérsia.

²⁸⁷ Para os traços gerais das práticas e cultos entre os mongóis, ver Jean Paul ROUX. “Les religions dans les sociétés turco-mongoles”. *Revue de l'Histoire des Religions*, vol. CCI-4, 1984, pp. 393-420.

nestoriano por volta do ano 1000, dos naimans das proximidades dos Montes Altai e dos onguts da curva do rio Amarelo²⁸⁸.

Em 1206, após uma sucessão de vitórias e da unificação das tribos da bacia do Tarim e da Manchúria do Norte, *Tchinggis khan* (Gêngis Khan, o “soberano supremo”) deslocou seus exércitos das estepes rumo às civilizações sedentárias, atacando a China do norte e tomando Pequim em 1215, saqueando as cidades persas do Estado do Kwharezm, sobretudo Bukhara, Samarcanda e Nichapur entre 1218-1220, e alargando suas campanhas militares na direção da Rússia de Kiev e da Ucrânia. Compreendendo a necessidade de uma administração, por mais elementar que fosse, para o extenso território, mandou colocar por escrito o *yãssã* (*yassak*), um código de leis com decretos imperiais que lhe permitiriam governar os territórios conquistados²⁸⁹. Para tal, reuniu letrados e formou um corpo de funcionários, composto, entre outros, por nestorianos:

“O primeiro funcionário da história gengiscânica foi aquele que os anais chineses chamam Tatatonga. Escriba [...] dos naimans, ele juntou-se ao conquistador mongol após a derrota de seu chefe. É um ongut budista, Koerguz, que foi encarregado de administrar o khurassan [...]. Tchinkai, um kerait nestoriano, foi o chanceler de Ogodai, e que Jean de Plan Carpin designa sob o nome de protonotarius.”*²⁹⁰

Quanto à penetração do cristianismo oriental na linhagem de Gêngis Khan, pode-se citar seu filho mais novo, Tului (1194-1232), que se casou com uma princesa kerait nestoriana chamada Sorgak Tani. Entre seus sucessores, o khan Mongka (1209-1259) permitiu a participação de nestorianos, budistas e taoístas em sua corte. A julgar pelas informações do cronista armênio Kiragos Kantzaguetsi, Hulagu (1217-1265), primeiro governante do *ilkhano* da Pérsia, após a invasão de Bagdá e a destruição do califado abássida, teria poupado os cristãos, irmãos de fé de sua esposa – uma

²⁸⁸ Michel HOÀNG. *Gêngis Khan*. Rio de Janeiro: Globo, 2003, pp. 52-54. Sobre o proselitismo nestoriano e mazdeísta, ver Miguel Urbano RODRIGUES. *Nômadias e sedentários na Ásia Central*. Porto: Campo das Letras, 1999, pp. 212-213.

²⁸⁹ A respeito do significado histórico do *yãssã*, e de sua especificidade em relação à lei islâmica que passou a vigir em territórios turco-mongóis, Denise AIGLE. “Loi mongole x loi islamique: entre mythe et réalité”. *Annales HSS*, 59 année n° 5/6, 2004, pp. 971-997.

* João de Pian del Carpine – Missionário franciscano enviado pelo papa Inocêncio IV junto aos mongóis em 1245.

²⁹⁰ Philippe CONRAD. *As civilizações das estepes*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978, pp. 246-247.

nestoriana da tribo kerait chamada Dokur Katun²⁹¹. Seu filho, Abaqa (1232-1284), manteve o costume da liberdade religiosa em seus territórios. Com efeito, foi durante o governo deste que a comunidade cristã oriental atingiu seu período de maior esplendor, como se pode ver nos versos dedicados ao *catholicos* Mar Denha I, que da cidade de Arbela, na Mesopotâmia, administrava toda a igreja nestoriana asiática, designando Simeão Bar-Kalig para o cargo de metropolitano da China em 1279²⁹².

Também sob o governo de Arghun (1258-1291), que era devotado budista e ferrenho inimigo dos muçulmanos, os nestorianos gozaram de proteção religiosa, vindo inclusive a participar de tratativas para uma aproximação entre mongóis e cristãos na luta contra o Islã. Desse intento, participaram, numa curiosa e inusitada embaixada, dois monges nestorianos nascidos em Pequim: o sábio Rabban Shawma e seu jovem discípulo Marcos, nome latinizado daquele que viria a ser patriarca com o nome de Mar Yahbh-Allaha III. Ambos resolveram deixar sua terra natal para realizar uma peregrinação à cidade santa de Jerusalém. Quando passavam pela Pérsia, foram recebidos na corte do ilkhan, onde vieram a ser encarregados de servir como emissários numa embaixada junto às autoridades cristãs latinas para obter uma aliança na guerra travada contra os sultões mamelucos no Oriente Médio.

Os emissários nestorianos singraram o Mar Negro, indo até Trebizonda, e dali se dirigiram a Constantinopla, onde foram recebidos com pompa pelo imperador Andrônico II. Dali, navegaram até a Itália, passando por Nápoles, Gênova e Roma, subindo até Paris para encontrar-se com Filipe, o Belo, e se deslocando até a Guiana, onde foram recepcionados pelo rei inglês Eduardo I. Recebidos pelo papa Nicolau IV em 1288 (**ver figura 4**), assistiram aos rituais católicos, representando simbolicamente a reaproximação da cristandade latina com a cristandade oriental de fé nestoriana²⁹³. Na avaliação dos historiadores, do ponto de vista político, o resultado efetivo desses contatos não foi significativo:

²⁹¹ E. DULAUNIER. “Les mongols d’après les historiens arméniens, fragments traduits sur les textes originaux”. *Journal Asiatique*, 5ª série, vol. 11, 1858, p. 491.

²⁹² J. CHABOT. “Elogée du Patriarche nestorien Mar Denha I par le moine Jean (1265-1281). *Journal Asiatique* (Paris), vol. 5, 1895, p. 165.

²⁹³ Para o relato da viagem, escrito originalmente em siríaco, ver a tradução inglesa de Ernest Alfred Thompson WALLIS BUDGE. *The monks of Kublai Khan*. Londres: The Religions Tract Society, 1928. Disponível on-line: <http://www.aina.org/books/mokk/mokkcontents.htm> (acessado em 30/04/2006). Para o estudo do contexto, ver Denis SINOR, “Les relations entre les mongols et l’Europe jusqu’à la mort d’Arghoun et de Bela IV”, *Cahiers d’Histoire Mondiale*, vol. III-1, 1956, pp. 39-62.

*“Os soberanos ocidentais e o próprio Papa não deram seguimento às promessas protocolares que fizeram por ocasião dessas diversas entrevistas. Esse monge chinês, que havia visitado a Europa em 1287-1288, na mesma época em que um mercador veneziano, Marco Polo, era hóspede da corte de Kublai, retorna à Pérsia sem que uma aliança ofensiva precisa entre cristãos do Ocidente e mongóis, contra o Egito mameluco, se tornasse realidade”.*²⁹⁴

De qualquer modo, o reencontro entre representantes dos cristãos orientais com bizantinos e latinos tem profundo significado simbólico na tortuosa trajetória dos nestorianos. Perseguidos muitos séculos antes em Bizâncio, sua bem sucedida difusão na Pérsia lhes conferiu posição de destaque nos contatos espirituais e culturais entre Ocidente e Oriente, com participação na história do Islã, dos povos das estepes euro-asiáticas e da China. Nesse longo percurso, constituíram sua própria identidade, provando que as rotas da Ásia Central não eram apenas um corredor de povos e mercadorias, mas também um corredor de idéias, crenças e valores, um espaço de trocas e contatos humanos fecundo, com importante papel formador na história dos povos que por ali passaram.

²⁹⁴ Philippe CONRAD. *As civilizações das estepes*, op. cit, p. 231.

CAPÍTULO 7 – OS MISSIONÁRIOS FRANCISCANOS E O PROBLEMA DA COMUNICAÇÃO COM OS “INFIÉIS” NOS SÉCULOS XIII-XIV

Marina Kleine

Nos séculos XII-XIII, os povos europeus ocidentais vivenciaram um momento de expansão do mundo conhecido, proporcionado, sobretudo, pela abertura dos caminhos para a Ásia. Diversos fatores contribuíram para que os olhos dos ocidentais se voltassem para o Oriente nesse momento, dentre os quais o movimento das cruzadas pode ser considerado como um dos principais. Os grandes deslocamentos em direção à Terra Santa propiciaram um contato maior com os cristãos do Oriente e estimularam ainda mais o desejo de união entre a Igreja Ocidental e a cismática²⁹⁵. Da mesma forma, com a conquista dos lugares santos, foram alargadas as fronteiras da cristandade, de modo que os povos da Ásia Central, como os mongóis, cujo império estava em plena expansão, passaram a ser praticamente “vizinhos” dos ocidentais.

Um outro elemento que contribuiu para o crescente interesse ocidental em relação à Ásia, e que é de suma importância para o estudo aqui apresentado, foi a criação das ordens mendicantes no início do século XIII. Um dos grandes diferenciais das ordens franciscana e dominicana em relação às demais já existentes é que o voto de pobreza feito pelos frades não era apenas individual, mas também coletivo, isto é, os frades não podiam possuir bens individualmente, nem em comunidade. Isso fazia com que seu sustento proviesse de seu próprio trabalho, que podia ser tanto manual como espiritual, e de esmolas. No plano espiritual, o princípio básico do trabalho dos mendicantes era o da troca: os frades ofereciam à comunidade a pregação da palavra, a audição de confissões, em troca de sustento, enquanto que a esmola ficava em um segundo plano.

O fato de os frades não possuírem propriedades, associado ao duplo voto de pobreza e à ênfase na pregação, fez com que eles se concentrassem nas cidades e vilas, e não em mosteiros rurais, e assim estivessem em constante contato com a comunidade, e também estimulou seus deslocamentos evangelizadores. O fenômeno do surgimento das

²⁹⁵ Alphons MULDER. *Missionsgeschichte: die Ausbreitung des katholischen Glaubens*. Regensburg: Friedrich Pustet, 1960, especialmente a parte específica sobre as missões na Idade Média, que contém o capítulo “Die ersten Missionsversuche ausserhalb Europas (13.-14. Jahrhundert)”.

ordens mendicantes está relacionado, portanto, com o desenvolvimento de um tipo de espiritualidade mais “popular”, que fazia com que os frades se aproximassem mais da comunidade de fiéis, em contraposição ao isolamento das grandes ordens monásticas anteriores²⁹⁶. Além disso, desde o início, as ordens mendicantes demonstraram um grande interesse na conversão dos “infieis” (judeus, muçulmanos e pagãos): há notícias de viagens de franciscanos e dominicanos desde a criação das respectivas ordens, seja como embaixadores em missões diplomáticas, seja como missionários evangelizadores, como será detalhado mais adiante neste estudo.

No entanto, o contato dos cristãos ocidentais com os povos asiáticos estreitou-se não apenas devido ao deslocamento dos primeiros em direção ao Oriente, mas também devido à expansão do império mongol, fato cuja repercussão no Ocidente teve diferentes significados. Em um primeiro momento, as notícias sobre os ataques mongóis na Rússia e outros reinos do leste da Europa e na Pérsia representaram uma esperança para os cristãos ocidentais, que acreditaram tratar-se dos exércitos liderados pelo mítico Preste João e por seu filho, o Rei David²⁹⁷.

A lenda de que havia um rei cristão muito poderoso na Ásia circulava no Ocidente desde pelo menos meados do século XII, como comprova uma carta supostamente escrita pelo Preste João e enviada ao imperador bizantino Manuel I Comneno, assim como a respectiva resposta redigida pelo Papa Alexandre III²⁹⁸. Como demonstra Denis Sinor, os cristãos entenderam que os ataques mongóis nada mais eram

²⁹⁶ André VAUCHEZ. *A espiritualidade na Idade Média ocidental – séculos VIII a XIII*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995; Salvador CLARAMUNT. “Sintesi culturali: le università. Ordini mendicanti e pratiche religiose nel XIII secolo”. In: IDEM, Ermelindo PORTELA, Manuel GONZÁLEZ e Emilio MITRE. *Storia del medioevo*. Traduzido por Marco Di Sario e Roberta Mucciarelli. Milão: Bruno Mondadori, 1997, pp. 370-383.

²⁹⁷ Denis SINOR. “The Mongols in the West”. *Journal of Asian History*, vol. 33, n° 1 (1999); Pierre-Vincent CLAVERIE. “L’apparition des Mongols sur la scène politique occidentale (1220-1223)”. *Le Moyen Âge: Revue d’Histoire et de Philologie*, vol. CV, n° 3-4, 1999, pp. 601-613; Peter JACKSON. “Medieval christendom’s encounter with the alien”. *Historical Research*, vol. 74, n° 1986, 2001, pp. 347-369.

²⁹⁸ A literatura a respeito da lenda do Preste João é bastante vasta, mas podem ser aqui citados alguns exemplos; obras gerais: István BEJCY. *La Lettre du Prêtre Jean. Une utopie médiévale*. Paris: Imago, 2001; Charles E. NOWELL. “The historical Prester John”. *Speculum*, vol. 28, n° 3 (jul., 1953), pp. 435-445; sobre a carta e suas versões: Bettina WAGNER. *Die Epistola presbyteri Johannis lateinisch und deutsch. Überlieferung, Textgeschichte, Rezeption und Übertragungen im Mittelalter mit bisher unedierte Texten*. Münchener Texte und Untersuchungen, 115. Tübingen, Niemeyer, 2000, XI-732 p.; sobre a figura do Preste João enquanto *rex et sacerdos*: Gert MELVILLE. “Le prêtre Jean, figure imaginaire du roi sacré”. In: Alain BOUREAU e Claudio-Sergio INGERFLOM (dirs.). *La royauté sacrée dans le monde chrétien*. Colloque de Royaumont, mars 1989. Paris: EHESS, 1992, pp. 81-90; textos produzidos no Brasil: Hilário FRANCO JR. *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense, 1992; Ricardo da COSTA. “Por uma geografia mitológica: a lenda medieval do Preste João, sua permanência, transferência e ‘morte’”. *Revista semestral do Departamento de História da UFES*. Vitória: EDUFES, 2001, pp. 53-64 (também disponível on-line: <http://www.ricardocosta.com>).

do que o tão esperado auxílio contra os muçulmanos vindo do Oriente, e tal interpretação foi dada não apenas pelos cruzados, que estavam em contato direto com os “infiéis” na Terra Santa, mas também pelo rei da Hungria, que informou a cúria romana a respeito dos ataques na Rússia²⁹⁹. Somente com o estabelecimento dos mongóis em diversas cidades estratégicas russas e com as conseguintes incursões na Hungria e na Polônia, cujo processo de ocupação se estendeu de 1236 a 1242, é que os ocidentais perceberam a real ameaça que esse povo representava para a cristandade. O inimigo estava próximo e era muito pouco conhecido.

Após o recuo dos exércitos de Batu, que deixou o território húngaro em 1242 e retornou às estepes, a principal medida tomada no Ocidente com relação aos mongóis revelou o pouco que se conhecia sobre esse inimigo tão terrível: a questão mongol entrou na pauta do I Concílio de Lyon, realizado em 1245, no qual o Papa Inocêncio IV determinou o envio de embaixadas aos mongóis³⁰⁰. Os objetivos dessas missões diplomáticas envolviam tanto a necessidade de se conhecer o povo que ameaçava a Europa como a tentativa de se estabelecer uma aliança através da conversão dos líderes mongóis para o cristianismo, cujo poderio militar seria de grande valia na luta contra os muçulmanos (**ver figura 11**). Provavelmente por esse motivo, foram escolhidos como embaixadores da cúria romana grupos de frades franciscanos e dominicanos, cujo interesse na conversão dos “infiéis” já foi aqui ressaltado. Dentre os frades enviados por Inocêncio IV, destacam-se, por terem deixado alguma forma de relato de suas viagens, os dominicanos Ascelino de Cremona, Simão de Saint-Quentin e André de Longjumeau, e o franciscano João de Pian del Carpine³⁰¹.

²⁹⁹ Denis SINOR. “The Mongols in the West”. *Art. cit.*

³⁰⁰ Antes ainda da realização do Concílio, já se dispunha de algumas informações sobre os mongóis: o primeiro relato sobre esse povo a chegar no Ocidente foi o do dominicano húngaro conhecido apenas como Juliano, escrito em 1237 (editado por H. DÖRRIE. *Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen: Die Missionsreisen des Fr. Julianus O.P. ins Uralgebiet (1234/5) und nach Russland (1237) und der Bericht des Erzbischofs Peter über die Tartaren*. Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, phil-hist. Klasse, VI, Göttingen, 1956). A própria definição das embaixadas pontifícias no Concílio partiu das informações fornecidas pelo arcebispo rutenos Pedro Akherovich acerca dos mongóis, cujo relato também se encontra editado na obra acima mencionada (ver também Hans WOLTER e Henri HOLSTEIN. *Lyon I et Lyon II*. Paris: L’Orante, 1966).

³⁰¹ Denis SINOR. “The Mongols in the West”. *Art. cit.*; Peter JACKSON. “Medieval christendom’s encounter with the alien”. *Art. cit.* Aqui, p. 351. Ascelino de Cremona e Simão de Saint-Quentin viajaram juntos para a Pérsia, e o relato de Simão foi preservado no *Speculum Historiale*, do também dominicano Vincent de Beauvais (há uma versão da obra disponível on-line: <http://gallica.bnf.fr>). Gregory G. GUZMAN. “The encyclopedist Vincent de Beauvais and his Mongol extracts from John of Plano Carpini and Simon of Saint-Quentin”. *Speculum*, vol. 49, n° 2, 1974), pp. 287-307. Excertos do relato de André de Longjumeau – que também rumou para a Pérsia e fez bons avanços diplomáticos, do ponto de vista apostólico, em direção à união das Igrejas Ocidental e Oriental – encontram-se inseridos na *Chronica Majora*, de Mateus de Paris (Henri R. LUARD (ed.). *Matthaei Parisiensis, Monachi Sancti Albani, Chronica Majora*. 7 vols. Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores; ou

A vocação missionária não era uma característica exclusiva das ordens mendicantes, sendo muito presente em outras grandes ordens monásticas, como as beneditinas e as agostinianas, que também realizaram uma atividade evangelizadora intensa, especialmente no século XII, mas que se limitavam às regiões mais próximas. A partir do início do século XIII, os franciscanos e os dominicanos passaram a ser os protagonistas das tentativas de difusão do cristianismo entre os “infiéis” através do trabalho missionário³⁰². Portanto, é compreensível que Inocêncio IV tenha escolhido frades mendicantes como embaixadores: além de já estarem habituados com o deslocamento até os “infiéis”, de acordo com os estatutos das duas ordens – como fizeram em Al-Andalus e no Marrocos³⁰³ –, franciscanos e dominicanos constituíam um excelente “cartão de visitas” para o líder da Igreja cristã no Ocidente junto àqueles que pretendia conquistar pela conversão.

OS VIAJANTES FRANCISCANOS

Apesar das diferenças entre as duas grandes ordens mendicantes, ambas constituíram um elemento de suma importância no processo de contato entre os cristãos ocidentais e os mongóis. Nesse primeiro momento da pesquisa aqui apresentada, o foco recai sobre a ordem franciscana e a maneira pela qual seus frades procuraram executar suas tarefas diplomáticas e/ou evangelizadoras, concentrando-se na questão da dificuldade de comunicação com os “infiéis”. Este estudo não tem o objetivo de renovar um tema já um tanto discutido pela historiografia³⁰⁴, mas sim o de destacar um

Chronicles and Memorials of Great Britain and Ireland During the Middle Ages, 57. London: Great Britain Public Record Office, 1872-83), Pierre-Vincent CLAVERIE. “Deux lettres inédites de la première mission en Orient d’André e Longjumeau (1246)”. *Bibliothèque de l’École des Chartes* (Paris), vol. 158-1, 2000, pp. 283-292. A respeito da viagem de João de Pian del Carpine, o primeiro viajante a chegar no coração da Mongólia, vide abaixo.

³⁰² Alphons MULDER. *Missionsgeschichte...* Op. cit.

³⁰³ Sobre as primeiras missões dominicanas e franciscanas na Andaluzia muçulmana e no Marrocos, ver o artigo de José Maria MIURA ANDRADES. “La presencia mendicante en la Andalucía de Fernando III”. In: *Fernando III y su época*. Actas de las IV Jornadas Nacionales de Historia Militar. Sevilla: Diputación Provincial, 1995, pp. 509-519.

³⁰⁴ Ver, por exemplo, os trabalhos de Jean RICHARD. “L’enseignement des langues orientales en Occident au Moyen Âge”. In: *Colloques internationaux de La Napoule, Islam et Occident au Moyen Âge*, I: l’enseignement en Islam et en Occident, 1976 (*Revue des Études Islamiques*, XLIV, 1976) ; e, sobretudo, os de Berthold ALTANER. “Sprachstudien und Sprachkenntnisse im Dienste der Mission des 13. und 14. Jahrhunderts”. *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* (Münster), XXI, 1931, pp. 113-135; IDEM. “Sprachkenntnisse und Dolmetscherwesen im missionarischen und diplomatischen Verkehr zwischen Abendland (päpstliche Kurie) und Orient im 13. und 14. Jahrhundert”. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, LV, 1936, pp. 83-126.

problema que ainda desperta o interesse e suscita a elaboração de novos questionamentos.

A ordem franciscana, criada em 1209 e oficializada pelo Papa Honório III em 1223, foi a primeira a incluir na sua regra uma menção especial aos frades que pretendiam se deslocar até os “infiéis” para promover a evangelização: “*Diz o Senhor: ‘Eis que eu vos envio como ovelhas no meio de lobos. Sede, portanto, prudentes como as serpentes e simples como as pombas’* [Mt 10,16]. *Por isso, qualquer frade que quiser ir entre sarracenos e outros infiéis, vá com a licença de seu ministro e servo*”.³⁰⁵

Dessa forma, somando-se à grande quantidade de mercadores, cruzados, embaixadores, emissários, estudantes, peregrinos, emigrantes e artistas que se deslocavam pelas mais diversas rotas de circulação no século XIII³⁰⁶, os frades franciscanos iniciaram o processo de difusão da ordem na própria cristandade e, indo mais além, da fé cristã no mundo pagão.

Os perigos enfrentados pelos viajantes e os choques sofridos por diferenças de costumes e por dificuldades de comunicação eram inerentes às rotas de longa distância percorridas durante todo o período medieval, fossem elas comerciais, religiosas ou culturais. Os mesmos problemas afetaram também os franciscanos em seus deslocamentos, tanto na função de evangelizadores como na de embaixadores, e podem ser observados tomando-se como exemplo as experiências de quatro frades que viajaram para a Ásia e entraram em contato com os mongóis em diferentes momentos entre meados do século XIII e a primeira metade do século XIV, registradas em seus relatos de viagem, em forma de texto ou de cartas: trata-se de dois franciscanos que chegaram à Mongólia pela rota terrestre, o já mencionado lombardo João de Pian del Carpine (1245-1247) e o flamengo Guilherme de Rubruc (1253-1255), e de dois frades que viajaram até a China – então dominada pela dinastia mongol Yuan – pela via marítima, João de Montecorvino (1291-1328), proveniente da região da Campânia, no sul da Itália, e o friulano Odorico de Pordenone (1314-1330)³⁰⁷.

³⁰⁵ Regra franciscana não-bulada, redigida em 1209 e aprovada pelo Papa Inocêncio III. Disponível em formato bilíngüe, latim-português, em: <http://www.procasp.org.br> (acessado em julho de 2006).

³⁰⁶ Michel MOLLAT. “L’*homo viator*”. *Temas Medievales* (Buenos Aires), n° 5, 1995, pp. 9-14; Giotto DAINELLI. *Missionari e mercadanti rivelatori dell’Asia nel Medio Evo*. Torino: Unione Tipografico-Editrice, 1960.

³⁰⁷ Os relatos dos quatro viajantes encontram-se traduzidos para o português em Ildefonso SILVEIRA (trad). *Crônicas de viagem: franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330)* (Coleção Pensamento Franciscano, vol. VII). Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/EDUSF, 2005, 337 p.

Tanto no caso dos viajantes para a Mongólia como no dos que visitaram a China, pode-se perceber que, embora se trate de relatos escritos por frades pertencentes à mesma ordem religiosa e que percorreram praticamente o mesmo trajeto (terrestre ou marítimo) e no mesmo período (século XIII ou XIV), uma primeira leitura permite observar grandes diferenças entre os textos, que podem ser compreendidas não apenas a partir das trajetórias de vida dos autores, mas também pelas diferentes motivações que os levaram à Ásia.

João de Pian del Carpine foi um homem de certo destaque na expansão da ordem franciscana. Enviado como pregador à Alemanha em 1221, foi custódio da Saxônia e duas vezes ministro provincial da ordem na Alemanha, onde permaneceu até 1230. Em seguida, foi ministro provincial na Espanha por dois anos e então retornou à posição de custódio da Saxônia. Em 1245, o Papa Inocêncio IV enviou a Carpine como seu embaixador junto à corte do Khan – o frade presenciou a cerimônia de entronização de Guiuk Khan – com a missão de conhecer os costumes do povo mongol, especialmente no que dizia respeito às suas táticas bélicas, e de escrever ao Papa um relato sobre o que iria encontrar. Assim, Carpine foi à Mongólia como um enviado do Papa ou, conforme ele próprio se apresenta no prólogo de seu relato, como “*embaixador da Sé Apostólica junto aos tártaros e a outras nações do Oriente*”³⁰⁸ (ver mapa 3). Nesse mesmo trecho de seu texto, o frade destaca ainda o motivo de sua viagem até os mongóis:

“*Ao irmos aos tártaros e a outras nações do Oriente, por mandato da Sé Apostólica, tendo conhecimento da vontade do senhor Papa e dos veneráveis cardeais, escolhemos viajar primeiro para junto dos tártaros, pois temíamos que, para breve, da parte deles, ocorresse iminente perigo para a Igreja de Deus.*”³⁰⁹

Embora Carpine tenha levado consigo cartas da cúria papal de alto teor religioso, convidando os mongóis a se converterem ao cristianismo, sua viagem teve antes um caráter de “expedição de reconhecimento do inimigo”. A organização de seu texto reflete essa missão que lhe foi conferida: os capítulos são divididos conforme o assunto tratado, iniciando com algumas descrições de ordem geográfica, como a localização e o clima do país tártaro, seguindo com detalhes sobre alguns costumes do povo mongol, como o vestuário, as crenças, a alimentação e os ritos matrimoniais e funerários, culminando com uma ênfase acentuada nas práticas bélicas dos mongóis, incluindo descrições sobre as armas utilizadas, o tratamento conferido aos prisioneiros de guerra e

³⁰⁸ JOÃO DE PIAN DEL CARPINE. *História dos Mongóis*. In: *Crônicas de viagem*, pp. 23-25.

³⁰⁹ *Idem*, p. 29.

a organização do exército. O texto encerra com uma descrição do itinerário seguido por Carpine em sua viagem.

Nascido em território francês, Guilherme de Rubruc provavelmente viajou para a Terra Santa com o rei Luís IX em 1248, na Sexta Cruzada. Viajou para o país dos tártaros partindo da Terra Santa; ao seu retorno, a Cruzada já havia terminado e o rei voltado para a França, tendo sido o frade então designado pelo ministro da Província da Terra Santa para lecionar em São João D’Acre, onde escreveu seu relato. Afora esses poucos dados, nada mais se sabe sobre suas atividades³¹⁰. Diferentemente de Carpine, Rubruc deixa claro que não foi enviado por ninguém, tendo viajado até os “infíéis” por vontade própria, embora seu relato seja direcionado ao rei Luís IX da França. Tal motivação missionária é informada no capítulo I de seu texto, onde Rubruc afirma que se dirigiu aos “infíéis” de acordo com a regra franciscana, e reiterada em diversos trechos:

“Eu havia pregado publicamente em Santa Sofia e dissera que não era embaixador nem vosso, nem de ninguém, mas que me dirigia àqueles incrédulos, de acordo com a nossa Regra.”

“O trabalho de nossa religião é pregar o Evangelho a todos os homens. Assim, quando ouvi sobre a fama do povo moal, tive o desejo de vir a eles; enquanto assim desejava, ouvimos que Sartach era cristão e, então, iniciei a viagem até ele.”

*“Nossa missão é ensinar aos homens a viverem segundo a vontade de Deus; para isso, viemos a estas regiões e de boa vontade permaneceríamos, se fosse de vosso agrado.”*³¹¹

Ao contrário do relato de Carpine, o texto de Rubruc, que possui um caráter muito mais pessoal e demonstra uma certa preocupação em descrever suas próprias experiências ao longo do trajeto percorrido, é constituído por uma narrativa linear, iniciando não na Terra Santa, local de onde ele e seus companheiros partiram, mas sim na Península da Criméia, aonde chegaram após cruzar o Mar Negro. Seu relato não é apenas cronológico, na medida em que descreve passo a passo as etapas da viagem, mas também consideravelmente preciso, já que com muita frequência são mencionadas as datas de chegada e partida do grupo em determinados lugares. Embora o texto de Rubruc também ofereça uma breve descrição dos costumes do povo mongol, o que mais se destaca no relato são as observações do autor acerca das diferentes práticas religiosas

³¹⁰ GUILHERME DE RUBRUC. *Itinerário*. In: *Crônicas de viagem*, pp. 107-108.

³¹¹ *Idem*, pp. 118, 213, 219.

com as quais ele deparou, como as de armênios, nestorianos e budistas, assim como a narração das disputas teológicas de que participou com representantes dessas crenças³¹².

João de Montecorvino nasceu na cidade hoje chamada de Montecorvino Rovella, na atual província de Salerno, por volta de 1247. Atuou como missionário na Armênia e na Pérsia e foi embaixador do primeiro Papa franciscano, Nicolau IV, sobretudo no Oriente Próximo. Partiu para o Extremo Oriente por volta de 1291 como legado papal, levando cartas ao Khan da China, local em que chegou em 1293 ou 1294 e onde permaneceu por 35 anos, como missionário. Montecorvino foi sagrado como primeiro arcebispo de Pequim em 1307 pelos três frades franciscanos, dos sete enviados por Nicolau IV, que sobreviveram à viagem até a China – um deles não chegou a viajar e três outros morreram na Índia – e também assumiram dioceses no “império dos tártaros”³¹³. Desenvolveu uma importante atividade evangelizadora, sendo considerado como um dos principais responsáveis pela difusão do cristianismo na China.

O registro de que hoje se dispõe a respeito de suas atividades na China mongol consiste em três cartas enviadas ao Ocidente fazendo uma espécie de relatório³¹⁴. Em uma carta datada do ano de 1306, o frade se apresenta como “*Frei João de Montecorvino, da Ordem dos Frades Menores, inútil servo de Cristo, pregador da sagrada fé cristã, legado e núncio da Sé Apostólica romana*”³¹⁵. De um modo geral, ele escreveu sobre a maneira pela qual conseguiu estabelecer a fé cristã em Pequim e sobre as dificuldades que estava tendo para realizar tal tarefa sozinho, motivo pelo qual solicitava à Cúria e ao Ministro Geral da ordem franciscana o envio de frades que pudessem auxiliá-lo, como no trecho a seguir, em que deixa claro que um de seus objetivos é converter o Khan para o cristianismo: “*Se eu tivesse dois ou três companheiros como meus coadjutores, talvez o imperador Chaam estaria batizado. Peço que venham tais frades; se alguns quiserem vir, procurem dar-se como exemplo, e não alongar as franjas do seu manto*”³¹⁶.

Odorico de Pordenone não ocupou nenhum cargo de destaque na ordem franciscana, optando pelo retiro em um eremitério antes de empreender a viagem para o

³¹² Há também diferenças na forma e estilo da narração, conforme se poderá ver em Eugenia POPEANGA. “El discurso medieval en los libros de viajes”. *Revista de Filología Románica* (Madrid), nº 8, 1991, pp. 149-162.

³¹³ JOÃO DE MONTECORVINO. *Cartas*. In: *Crônicas de viagem*, pp. 248-250.

³¹⁴ A autoria de uma das três cartas, redigida na Índia em um dialeto italiano por volta de 1292-1293, é discutida. As outras duas cartas, escritas em latim e datadas de 1305 e 1306, encontram-se assinadas por Montecorvino (*Idem*, pp. 250-252).

³¹⁵ *Idem*, p. 262.

³¹⁶ *Idem*, p. 260.

Extremo Oriente por volta de 1314. Após sua morte em 1330, as histórias de milagres por ele realizados lhe renderam uma beatificação, fato que deu origem a diversas biografias com caráter hagiográfico, como a *Vita fratris Odorici de Utino*, de Bernardo de Bessa. Ele partiu ao Oriente como missionário, conforme é afirmado no capítulo 1 de seu relato: “*Eu, Frei Odorico de Friuli, querendo fazer uma viagem e ir até as regiões dos infiéis para lucrar alguns frutos de almas, ouvi e vi muitas coisas grandes e maravilhosas que verdadeiramente posso narrar*”³¹⁷.

No entanto, embora tenha permanecido na China por cerca de 16 anos, seu relato é muito rico na descrição dos lugares por onde passou, dos produtos e das “maravilhas do Oriente”, mas oferece pouquíssimos detalhes sobre sua tarefa evangelizadora³¹⁸ (**ver figura 8**). Um elemento de destaque em seu texto é a narrativa do martírio de quatro frades franciscanos na Índia em 1331, cujos restos mortais ele levou para serem sepultados na cidade de Zaitun, na China, e o silêncio a respeito de João de Montecorvino, figura que ele certamente encontrou ao chegar em Pequim, mas que não é mencionada nominalmente no relato – na recepção ao Khan em Pequim, Pordenone cita laconicamente apenas a presença de “um bispo nosso”³¹⁹.

A COMUNICAÇÃO COM OS “INFIÉIS”

Com relação aos textos de Carpine e Rubruc, pode-se observar que, apesar dos enfoques diferentes dos dois relatos, ambos os autores fazem questão de ressaltar as dificuldades por que passaram durante sua viagem. Frio, fome, sede, dores e fadiga faziam parte do itinerário da maioria dos viajantes de longo percurso. Naturalmente, a rota terrestre para a Mongólia oferecia esses elementos em um grau mais acentuado, pois cruzava imensidões desérticas e geladas, onde havia muito poucas cidades ou povoados e estes distavam muito entre si. Do mesmo modo, a rota marítima para a Ásia seguida por Montecorvino e Pordenone, que geralmente consistia em uma longa viagem do Golfo Pérsico até o sul da Índia, podendo se estender até a China, apresentava riscos de outra ordem, mas não menos significativos.

³¹⁷ ODORICO DE PORDENONE. *Relatório*. In: *Crônicas de viagem*, pp. 275-278, 283 (há também uma tradução em espanhol: ODORICO DE PORDENONE. *Relación de viaje*. Intr., trad. e notas de Nilda Guglielmi. Buenos Aires: Biblos, 1987).

³¹⁸ Para as características gerais de sua obra, ver Eugenia POPEANGA. “El relato de viajes de Odorico de Pordenone”. *Revista de Filología Románica* (Madrid), nº 8, Anejo I, 1991, pp. 37-61.

³¹⁹ ODORICO DE PORDENONE. *Relatório*. In: *Crônicas de viagem*, p. 335.

Um outro problema que também deve ser considerado e que constitui o foco principal deste estudo é a dificuldade de comunicação com os povos encontrados durante as viagens. Tal dificuldade não foi um problema exclusivo dos frades franciscanos aqui estudados ou de outros viajantes que se deslocaram para o Oriente. Também os primeiros missionários franciscanos que buscavam difundir a ordem pela cristandade sofreram por não conhecer os idiomas nativos dos lugares para os quais se dirigiam. Exemplos dos obstáculos por eles enfrentados podem ser encontrados na crônica que Jordão de Jano, ele próprio um evangelizador da ordem enviado para a Alemanha, redigiu em 1262, como no trecho a seguir, a respeito dos frades que foram para a Alemanha:

*“Para a Alemanha, foram enviados Frei João de Penna com quase sessenta frades ou mais. Estes, ao entrarem na região da Alemanha e desconhecendo a língua, interrogados se queriam hospedar-se, comer ou coisas do gênero, responderam iá; e assim foram benignamente recebidos por alguns. Vendo que por essa palavra iá eram tratados humanamente, resolveram responder iá a qualquer coisa que perguntassem. Por isso, aconteceu que, interrogados se eram hereges e tinham vindo para corromper a Alemanha como tinham feito na Lombardia, responderam iá, e alguns deles foram feridos, outros foram presos e alguns, despidos, foram levados nus num desfile para ser espetáculo cômico das pessoas. Quando os frades viram que não poderiam produzir fruto na Alemanha, voltaram para a Itália. Por isso, a Alemanha foi considerada pelos frades tão cruel que não ousavam voltar para lá, a não ser inspirados pelo desejo do martírio.”*³²⁰

Da mesma forma, Jordão de Jano descreve os infortúnios que acometeram os franciscanos na Hungria:

*“Os frades enviados para a Hungria foram levados por mar por um bispo húngaro e, quando caminhavam espalhados pelos campos, os pastores os atacaram com cães e, em silêncio, bateram incessantemente neles com as lanças, com o outro lado da ponta. E como os frades perguntassem entre si por que estavam sendo mortos desse jeito, um disse; ‘Talvez porque queiram ter nossas túnicas superiores’. Deram-nas, mas nem assim eles desistiram das pancadas. E acrescentou: ‘Talvez queiram ter também nossas túnicas inferiores’. Deram-nas, mas nem assim pararam de bater. Então disse: ‘Talvez queiram ter também nossas calças’. Quando as deram, eles pararam de bater e os deixaram ir embora nus. Um desses frades me contou que assim tinha perdido quinze vezes as calças. Como tinha sido vencido pelo pudor e pela vergonha e se doía mais pelas calças que pelas outras roupas, sujou as calças com esterco de boi e outras imundícies e eles ficaram com nojo e deixaram que ficasse com as calças. Afetados por esses e outros ultrajes, voltaram para a Itália.”*³²¹

³²⁰ *Chronica Fratris Iordani*, redigida em 1262. Texto disponível on-line em formato bilíngüe, latim-português, no seguinte endereço: <http://www.procasp.org.br> (acessado em julho de 2006).

³²¹ *Ibid.*

Os problemas impostos pela ignorância dos cristãos latinos com relação a outros idiomas, especialmente os não-ocidentais, não se restringiam à impossibilidade de realização da tarefa missionária das ordens mendicantes, mas eram muito mais abrangentes, dificultando também o comércio e, sobretudo, as relações diplomáticas. Tanto Carpine como Rubruc mencionam em seus relatos a necessidade de mandar traduzir as cartas trocadas entre os remetentes ocidentais (a cúria papal e o rei da França) e o Khan dos mongóis. Carpine narra a maneira pela qual foi redigida na corte do Khan a carta em resposta àquela enviada pelo Papa: o intérprete que acompanhava o grupo do franciscano lhes perguntou se havia alguém “*junto ao senhor Papa*” que conhecesse a língua dos russos, dos sarracenos ou dos tártaros, ao que Carpine respondeu negativamente. Assim, os escrivães do Khan redigiram a carta na língua tártara e traduziram-na oralmente para o grupo de Carpine, que a transcreveu em latim. O relato de Carpine deixa claro que havia uma grande preocupação por parte dos mongóis em se fazer entender pelos destinatários da carta:

“Por termos escrito em latim, mandavam que lhes traduzíssemos cada oração, para ver se não cometíamos erro em alguma palavra. Escritas as duas cartas, mandaram que as lêssemos uma e duas vezes, para que nada nos faltasse, e nos disseram: ‘Tende o cuidado de entender bem tudo, pois não seria conveniente que não entendêsseis tudo, já que deveis viajar para tão remotas regiões’”.³²²

Embora os mongóis dispusessem em sua corte principal de pessoas capazes de compreender e traduzir diversos idiomas, como o próprio relato de Carpine permite observar ao se referir ao russo e ao árabe, eles tinham limitações no que diz respeito às línguas ocidentais. As referências do texto de Rubruc às traduções das cartas revelam a dupla via do problema: a carta que ele levava do imperador bizantino para o líder mongol Chagatai estava redigida em grego e teve que ser levada de volta para Soldaia, pois “*com ele não havia quem conhecesse a língua grega*”³²³. Rubruc não encontrou um tradutor da língua grega entre os mongóis, mas demonstrou em seu texto que estava consideravelmente preparado para a dificuldade de comunicação, embora provavelmente contasse com a possibilidade de encontrar tradutores, como revela o trecho a seguir, a respeito das cartas enviadas pelo rei Luís IX da França a Sartak, que se acreditava ter-se tornado cristão:

³²² JOÃO DE PIAN DEL CARPINE. *História dos mongóis*, p. 92.

³²³ GUILHERME DE RUBRUC. *Itinerário*, p. 135.

*“Entreguei-lhe [a Sartak] então vossas letras [do rei francês], com transcrições em árabe e siríaco; em Acon [São João D’Acre, na Terra Santa], eu as fizera traduzir em ambas as línguas e em seu alfabeto, pois ali estavam sacerdotes armênios, que conheciam o turco e o árabe, e aquele companheiro Davi, que conhecia o siríaco, o turco e o árabe.”*³²⁴

No entanto, apesar das diferenças lingüísticas, o relato da missão diplomática de Carpine revela que a ignorância do idioma do local visitado aparentemente lhe causou poucos problemas, com exceção da mencionada necessidade de providenciar uma tradução das missivas. Seu estatuto de embaixador do Papa lhe garantiu, além de uma recepção condizente com o caráter oficial de sua visita e do direito de se dirigir ao Khan quando achasse conveniente, a companhia de um intérprete possivelmente competente, uma vez que o frade faz poucas referências às suas dificuldades de comunicação. Mesmo assim, Carpine parece reconhecer as vantagens proporcionadas pelo conhecimento do idioma nativo, como no caso de húngaros e russos que haviam passado muitos anos entre os mongóis *“e sabiam tudo sobre eles, pois conheciam a língua”*³²⁵. Estes, porque também sabiam latim e francês, acabaram por poder fornecer informações valiosas ao embaixador do Papa.

Já as tentativas de Rubruc, um missionário, de pregar a fé cristã para as pessoas que encontrou durante a viagem e para o próprio Khan mongol foram muitas vezes frustradas devido aos problemas que enfrentou com seu intérprete. Este, nos momentos de exposição da fé de Rubruc, falhava, pois não conhecia o vocabulário cristão utilizado pelo franciscano para explicar sua crença:

“Sobretudo uma coisa me era mais pesada: quando queria dizer-lhes alguma palavra edificante, o meu intérprete dizia: ‘Não me façam pregar, pois não sei tais palavras’. Ele dizia a verdade, porque, mais tarde, ao começar a entender um pouco o seu idioma, quando eu dizia uma coisa ele dizia outra totalmente diferente, segundo lhe ocorria na hora. Percebendo o perigo de falar através dele, preferi me calar.”

“Daí que, se eu tivesse um intérprete melhor, teria tido a oportunidade de semear muita coisa boa.”

*“Cada vez que eu queria instruir, o meu intérprete falhava. [...] Era grande perigo e impossível falar as palavras da doutrina por intermédio de tal intérprete, porque ele ignorava.”*³²⁶

³²⁴ *Idem*, p. 145.

³²⁵ JOÃO DE PIAN DEL CARPINE. *História dos mongóis*, p. 91.

³²⁶ GUILHERME DE RUBRUC. *Itinerário*, p. 139, 159, 172.

Um outro problema que dificultou ainda mais as tentativas de Rubruc foi o fato de seu intérprete freqüentemente estar embriagado, especialmente nos momentos mais críticos para o franciscano, como em sua entrevista com Mongka Khan:

“Para o nosso infortúnio, o nosso intérprete estava perto dos copeiros, que lhe deram muita bebida, e logo ficou bêbado [...]”

“Até esse ponto eu entendi meu intérprete, mas, daí para frente, não pude compreender nenhuma frase completa, e percebi muito bem que ele estava bêbado. O próprio Manguchan pareceu-me embriagado.”³²⁷

O ESTUDO DAS LÍNGUAS ORIENTAIS

Além da impossibilidade de se efetuar a pregação nos idiomas nativos dos povos a ser evangelizados, uma característica da ordem franciscana contribuiu para dificultar a tarefa missionária: tratava-se de uma ordem constituída tanto por clérigos de formação como por leigos. Assim, o problema da falta de conhecimento de outras línguas somado ao despreparo doutrinário de uma parcela dos frades nas primeiras décadas de difusão da ordem chamou a atenção de alguns franciscanos para a necessidade da criação de escolas para a formação dos missionários, tanto em teologia como em idiomas.

O frade inglês Roger Bacon (1220-1292), mais conhecido por suas idéias sobre o experimentalismo e a conseqüente contribuição ao desenvolvimento do método científico moderno, já aludia à importância do conhecimento de línguas: para ele, a ciência e o conhecimento não deveriam ser expostos apenas de forma abstrata, mas, sobretudo, em suas conseqüências práticas. Dessa maneira, conforme Bacon esclarece em uma carta enviada ao Papa Clemente IV em 1268, a busca pela ciência possui quatro finalidades: *“para o governo da Igreja, para a direção da cristandade, para a conversão dos infiéis e para a condenação daqueles que não podem ser convertidos”³²⁸*.

Para Bacon, as cinco disciplinas fundamentais do saber são a moral, a ciência experimental, a ótica, a matemática e suas aplicações e o conhecimento de línguas. No que se refere a esta última, Bacon destaca a necessidade do estudo de quatro idiomas,

³²⁷ *Idem*, pp. 179, 180.

³²⁸ Rogério BACON. “Carta a Clemente IV, A ciência experimental, Os segredos da arte e da natureza”. In: IDEM. *Obras escolhidas* (Coleção Pensamento Franciscano, vol. VIII) Trad. por Jan G. ter REEGEN, Luis A. DE BONI e Orlando A. BERNARDI. Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/EDUSF, 2006, p. 52.

árabe, grego, caldeu e hebraico, especificamente para a leitura das Sagradas Escrituras e dos textos de filosofia, de onde, para ele, vem todo o conhecimento. Além disso, o franciscano ressalta a importância da leitura das obras “no original”, fazendo referências aos problemas causados por traduções mal-feitas. Consciente desses problemas, Bacon dedicou a terceira parte de seu *Opus Majus* ao estudo de línguas, no capítulo intitulado *De utilitate grammaticae*, no qual, entre outras questões, ele aborda a importância da pregação no idioma dos “infiéis”:

“Os gregos e os rutenos e muitos outros cismáticos do mesmo tipo tornam-se fortalecidos no erro porque a fé não lhes é pregada em seus idiomas; assim também os sarracenos, os pagãos e os tártaros, e todos os outros infiéis no mundo inteiro.”

“A fé não entrou neste mundo pela força das armas, mas pela simplicidade da pregação, conforme está claro. Frequentemente ouvimos falar e temos certeza de que muitos, embora imperfeitamente instruídos nas línguas e com intérpretes fracos, ainda assim fizeram grande progresso através da pregação e converteram inúmeros à fé cristã. Oh, como deveríamos considerar este assunto e temer que Deus responsabilize os latinos por negligenciarem as línguas, pois assim estão negligenciando a pregação da fé. Pois são poucos os cristãos e o mundo todo está ocupado por infiéis; e não há ninguém que possa mostrar-lhes a verdade.”³²⁹

No início do século XIV, o problema persistia, embora pareça ter havido uma maior mobilização no sentido de saná-lo. O franciscano maiorquino Raimundo Lúlio criticou duramente a Igreja pela falta de iniciativas nessa área e por uma aparente despreocupação com a ameaça dos “infiéis” à cristandade. Segundo o próprio Lúlio, no momento de seu ingresso na vida espiritual, ele estabeleceu para si três propósitos de vida: dedicar-se a Cristo, escrever livros contra os erros dos “infiéis” – de fato, ele é autor de uma vasta obra – e fazer construir mosteiros onde fossem ensinadas as línguas dos sarracenos e pagãos³³⁰. Vários de seus textos fazem referência à necessidade de propagação da fé cristã através da conversão dos “infiéis”, reconhecendo que, para tanto, o conhecimento de idiomas é fundamental. Um exemplo pode ser encontrado em seu *Livro do Fim*, redigido em 1305, no qual Lúlio expõe e detalha a proposta da construção de quatro monastérios para o ensino de idiomas: no primeiro se ensinaria a língua dos sarracenos, no segundo o hebraico, no terceiro a língua dos cismáticos e no

³²⁹ Roger BACON. *The Opus Majus of Roger Bacon*. Trad. por Robert BELLE BURKE. Philadelphia: University of Pennsylvania, 1928; Bristol: Thoemmes, 2000. Aqui, vol. 1, p. 111, 112. A tradução é nossa.

³³⁰ Raimundo LÚLIO. *Vida Coetânea*. Trad. por Ricardo da Costa. Versão on-line disponível em: <http://www.ricardocosta.com/univ/vita.htm> (acessado em julho de 2006).

quarto a dos tártaros ou pagãos³³¹. O franciscano justifica tal necessidade da seguinte maneira:

*“Alguns fervorosos religiosos, movidos por devoção, vão algumas vezes aos países bárbaros para converter os infiéis, mas como não aprenderam a língua deles conosco, bem pouca coisa podem fazer lá. Não temos aqui efetivamente quem os instrua bem em línguas estrangeiras – e disso tenho experiência, pois fui um desses; assim, os infiéis riem e menosprezam o que eles pregam ou dizem porque se expressam de forma muito confusa pela deficiência de sua fala. De maneira semelhante, quando disputam com os infiéis mediante intérpretes, tampouco esclarecem as coisas, por que os intérpretes não captam o sentido da fé cristã nem sabem palavras suficientes para expressar nossa fé.”*³³²

No que diz respeito à ineficácia e aos riscos de uma pregação que não contemplasse o idioma do objeto da conversão, Lúlio escreveu a partir de sua própria experiência, pois passou por grandes dificuldades ao tentar pregar no Marrocos e acabou por comprar um escravo mouro para que este lhe ensinasse a língua árabe³³³.

Embora já se tratasse de um problema antigo, a Igreja tomou medidas oficiais a esse respeito somente no Concílio de Viena (1311-1312), demonstrando conhecer os riscos e as conseqüências de uma pregação não-compreendida:

*“Dentre as preocupações que cabem a nós, há uma sobre a qual refletimos constantemente: como devemos conduzir os que estão errados para o caminho da verdade e ganhá-los para Deus com a ajuda de sua graça. [...] Não temos dúvida de que, para realizar nosso desejo, a palavra de Deus deva ser adequadamente explicada e pregada com grande proveito. Também não estamos alheios ao fato de que a palavra de Deus é aprendida em vão e retorna vazia quando é dirigida aos ouvidos daqueles que ignoram o idioma de quem lhes fala. Por isso, estamos seguindo o exemplo daquele que nós, ainda que indignamente, representamos na terra. Ele queria que seus apóstolos, andando pelo mundo para evangelizar, tivessem conhecimento de cada língua. Desejamos honestamente que a Santa Igreja seja bem suprida de sábios católicos instruídos nas línguas mais utilizadas pelos infiéis. Esses sábios deverão saber como conduzir os infiéis no modo de vida cristão e fazer com que eles se tornem membros do corpo cristão através da instrução na fé e do recebimento do sagrado batismo.”*³³⁴

³³¹ Raimundo LULIO. *O Livro do Fim*. Traduzido por Ricardo da Costa e Eliane Ventrorm. Versão on-line disponível em: <http://www.ricardocosta.com/univ/vita.htm> (acessado em julho de 2006).

³³² *Ibid.*

³³³ Raimundo LULIO. *Vida Coetânea*, op. cit.

³³⁴ Decretos do Concílio de Viena (1311-1312). Textos disponíveis on-line no seguinte endereço: <http://www.geocities.com/Heartland/Valley/8920/churchcouncils/Ecum15.htm#DECREEES> (acessado em julho de 2006).

No âmbito prático, o Concílio de Viena decretou o estabelecimento de escolas de hebraico, árabe e caldeu nas quatro principais universidades da época: Paris, Oxford, Bolonha e Salamanca. Conforme afirma o texto do decreto conciliar, os objetivos do estudo desses idiomas envolviam a tradução de livros para o latim e a formação de futuros mestres que passassem o conhecimento para outros, de modo que esses outros pudessem, “*pela inspiração de Deus, produzir a colheita esperada, propagando a fé salvadora entre os povos pagãos*”³³⁵.

A medida, no entanto, não foi totalmente inovadora se considerarmos que, em 1248, o Papa Inocêncio IV havia criado na universidade de Paris dez bolsas de estudo de Teologia para jovens especialistas em árabe e em outras línguas orientais para que pudessem instruir, no além-mar, aqueles que falavam esses idiomas³³⁶. Além disso, há o caso bastante peculiar da Península Ibérica, onde o longo contato com os islâmicos propiciou o desenvolvimento das traduções e levou à criação de escolas de árabe, como o *studium generale* de Sevilha, estabelecido em 1254 pelo rei Afonso X, entre outros³³⁷.

A partir do final do século XIII, da mesma forma como se observa uma conscientização cada vez maior a respeito do problema dentro da ordem franciscana e a tomada de medidas pela própria cúria romana, percebe-se, de um modo geral, a necessidade de ações mais diretas e em longo prazo, como o trabalho realizado por Montecorvino na China. Um testemunho da maneira que ele encontrou para contornar o problema da comunicação e que se assemelha à atitude de Lúlio após o fracasso de sua missão no Marrocos pode ser encontrado em uma de suas cartas, redigida em 1305:

“*Comprei sucessivamente quarenta crianças, filhas de pagãos, entre 7 e 11 anos de idade, que não conheciam nenhuma lei; batizei-os, instruí-os sobre a língua latina e sobre o nosso rito, escrevi para eles o saltério com trinta hinos e dois breviários, e 11 desses meninos já sabem nosso ofício.*”

³³⁵ *Ibid.*

³³⁶ Jean RICHARD. “L’enseignement des langues orientales en Occident au Moyen Âge”. *Art. cit.*, p. 156.

³³⁷ “*Conhecida coisa seja de todos os homens que esta carta virem que nós, Dom Afonso, [...] por grande saber que há em fazer bem e levar adiante a nobre cidade de Sevilha e de enriquecê-la e enobrecê-la mais porque é das mais honradas e das melhores cidades de Espanha, e porque ali jaz enterrado o mui honrado Rei Dom Fernando, meu pai, que a ganhou de mouros e a povoou de cristãos por grande louvor e grande serviço de Deus, e por honra e bem de todo o cristianismo, e porque eu fui com ele ganhá-la e povoá-la, outorgo que haja ali estudos e escolas gerais de latim e de árabe [...]*”. *Memorial Histórico Español*, vol. I, documento XXV (28 de dezembro de 1254), p. 54-56. A tradução é nossa. Sobre as escolas de árabe na Península Ibérica e no Marrocos no século XIII, José Maria MIURA ANDRADES. “La presencia mendicante...”. *Art. cit.*, especialmente pp. 514-516.

*“Aprendi competentemente a língua e a escrita tártara, que é a língua usual dos tártaros. Já traduzi para aquela língua e escrita todo o Novo Testamento e o Saltério, que mandei escrever na belíssima escrita deles.”*³³⁸

Diferentemente de Rubruc, que, após visitar a corte central dos mongóis em Karakorum e não obter a permissão para permanecer no território de modo a realizar a tarefa evangelizadora, desencoraja novas visitas de missionários na região³³⁹, Montecorvino solicitou em suas cartas a vinda de mais frades para a China para auxiliá-lo, pois assim conseguiria desempenhar melhor seu trabalho. Pordenone, que pode ter ido à China com tal intuito – embora seu texto não ofereça nenhuma informação a esse respeito – e que provavelmente realizou ali um trabalho significativo, já que viveu por cerca de 16 anos em território chinês, praticamente não faz referências em seu relato a possíveis dificuldades de comunicação e ao seu próprio nível de conhecimento de idiomas orientais³⁴⁰, assim como também silencia sobre sua atividade missionária, conforme já comentado acima.

De qualquer forma, o registro das experiências dos primeiros viajantes franciscanos que se aventuraram no imenso desconhecido asiático revela a existência de um problema de difícil solução. O simples deslocamento para terras estranhas já exigia por si só uma grande força desses homens, especialmente dos que partiam exclusivamente pela vocação missionária. Além disso, o estabelecimento em meio a povos culturalmente tão diferentes dos ocidentais e o desejo de difusão do cristianismo através da conversão dos pagãos tornavam absolutamente necessário, se não o conhecimento prévio, pelo menos o aprendizado imediato do idioma local. Tal tarefa não poderia ser realizada sem o empreendimento de grandes esforços e os frutos esperados só poderiam ser colhidos graças à incansável dedicação de alguns desses missionários.

³³⁸ ODORICO DE PORDENONE. *Relatório*, pp. 259, 261.

³³⁹ GUILHERME DE RUBRUC. *Itinerário*, p. 243: “Não me parece conveniente que algum frade vá de novo aos tártaros, como fui eu ou como vão os Pregadores. Mas, se o senhor Papa, cabeça de todos os cristãos, quisesse enviar com honras um bispo, [...] ele poderia dizer o que quisesse e também fazer que respondessem por escrito, pois ouvem tudo que o embaixador quer dizer e sempre perguntam se quer falar mais coisas. No entanto, seria necessário que tivesse um bom intérprete, e até vários intérpretes, e copiosos suprimentos”.

³⁴⁰ Ao narrar o martírio dos quatro frades na Índia, afirma que um deles, Frei Demétrio, “era frade leigo e conhecia línguas”. Ver ODORICO DE PORDENONE. *Relatório*, p. 291.

CAPÍTULO 8 – KUBLAI KHAN E O IMPÉRIO MONGOL NO LIVRO DAS MARAVILHAS, DE MARCO POLO (1298)

Alexandre Piana Lemos

No início do século XIII, uma horda de nômades vindos das planícies asiáticas tomou o mundo de assalto. Primeiramente liderados por um certo Gêngis Khan (1155, 1162 ou 1167-1227)³⁴¹ e, depois, pelos descendentes deste, os mongóis* estabeleceram um vastíssimo império que dominou a Ásia, da China à Pérsia, chegando ao Leste Europeu e derrubando, em sua expansão, o poderoso califado de Bagdá. Nesse cenário, a Eurásia, sob controle de um só senhor, se tornou um espaço relativamente estável e próspero para o comércio; as vias de acesso à China, que estavam fechadas desde o princípio da dinastia Song (960-1275) foram reabertas no período conhecido como o da “*pax mongolica*”³⁴³.

É nesse mesmo século que, por volta de 1270, Marco Polo inicia suas viagens pelo Oriente, rumo ao norte da China. Acompanhava o pai, Maffeo, e o tio, Niccolo Polo, dois importantes comerciantes da cidade de Veneza, grande potência comercial à época. A expansão de seus negócios os levou a abrir um entreposto comercial em Constantinopla. De lá, entraram em contato direto com povos asiáticos, com os quais comerciavam couro e seda. Impulsionados pelos ganhos mercantis, ambos aventuraram-se pela primeira vez, por volta de 1261, no caminho que levava à China e lá, então, acabaram por conhecer Kublai Khan (1215-1294). O retorno a terras chinesas, já acompanhados do jovem Marco, foi possível devido a esse primeiro contato. Assim, com apenas 15 anos, Marco atravessa todo continente asiático e acaba por se fixar na

³⁴¹ Temudjin, líder da tribo kerait, iniciou suas campanhas como chefe tribal, sendo eleito khan em 1196, e Gêngis Khan em 1206. A respeito da unificação e constituição do “império mongol”, ver Michel HOÀNG. *Gengis Khan*. Rio de Janeiro: Globo, 2003; E. D. PHILIPPS. *Os mongóis*. Lisboa: Verbo, 1972; René GROUSSET. *L’empire des steppes: Atila, Gengis-Khan, Tamerlan*. 4ª ed. Paris: Payot, 1960.

* Na Europa medieval, também conhecidos como “tártaros”, termo carregado de sentido negativo, uma vez que, nas crônicas e enciclopédias, esta era uma das designação do Inferno.

³⁴³ A pacificação da Ásia Central teria permitido a retomada do fluxo das caravanas nesse imenso império que, nas palavras de Luce BOULNOIS. *A rota da seda*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1999, p. 242, “fizeram reinar uma paz tão grande que, segundo os relatos do tempo, uma moça jovem teria podido atravessá-lo com uma bandeja de ouro na cabeça sem problemas [...]. Mesmo que a expressão seja um pouco otimista, evoca uma situação excepcionalmente favorável ao comércio”.

China, onde irá permanecer até 1294, tempo durante o qual servirá fielmente ao khan, o que lhe possibilitou viajar e conhecer todas as partes do vasto império mongol e os vários povos a ele integrados: tibetanos, turcos, persas, árabes, russos, húngaros, armênios. A esses, somam-se os povos das regiões terrestres e marítimas por onde passou, desde os desfiladeiros e montanhas na Transoxiana até as ilhas da Indonésia.

Ao retornar da longa e demorada viagem pelo Oriente, Marco Polo envolveu-se num dos vários confrontos que opunham genoveses e venezianos, tendo sido aprisionado em Gênova por volta de 1298. Na prisão, conheceu Rusticiano de Pisa, escritor de romances de cavalaria, a quem descreveu suas viagens, daí resultando a redação do *Livro das Maravilhas*. O mais conhecido livro de viagens da Idade Média, portanto, não foi escrito de punho próprio, mas ditado a um redator do texto³⁴⁴. Segundo alguns estudiosos, essa delegação da escrita explica o tom algo romanesco que por vezes domina a narrativa, por exemplo, nas descrições de batalhas, que carregam consigo vários elementos do ideal cavaleiresco. Isto também explica o tempo verbal da narrativa. Na maior parte do tempo, temos um narrador impessoal, que não se revela; noutras vezes, identificamos claramente a voz de Rustichello, referindo-se a Marco na terceira pessoa. São raras as ocasiões em que o próprio viajante narra em primeira pessoa³⁴⁵.

Em grande parte, o livro é um relato de suas aventuras, em que Marco Polo procura apresentar ao Ocidente um mundo até então desconhecido³⁴⁶. Os costumes dos povos asiáticos, a geografia de regiões inóspitas da Ásia Central, os principais pontos de comércio: nada escapa ao olhar atento do jovem mercador, que deu aos europeus uma espécie de guia, do qual valer-se-iam diversos exploradores da era moderna, dentre os

³⁴⁴ Para o contexto da composição, tradição manuscrita e características gerais da obra, conhecida na tradição italiana como *Milione*, e na tradição francesa como *Divisament du Monde*, ver Carmen González ETCHEVARRÍA. “El libro de Marco Polo”. *Revista de Filología Románica* (Madrid), nº 8, Anexo I, 1991, pp. 55-72.

³⁴⁵ Para Michele GUÉRET-LAFERTÉ. *Sur les routes de l'Empire Mongol: ordre et rhétorique des relations de Voyage aux XIII et XIV siècles*. Paris: Honoré Champion, 1994, pp. 143-145, a narrativa do texto em questão é reiteradamente pontuada por uma voz (eu/nós) que se pode qualificar de neutra, sendo praticamente impossível distinguir o narrador e o escritor/redator.

³⁴⁶ Desde a época de sua redação, a obra despertou polêmica e incredulidade, e suas contradições, silêncios ou exageros levaram alguns a aventar a hipótese de que o relato seria fruto da imaginação do narrador. No século XIX, a erudição europeia elevou-o ao patamar de aventureiro, explorador e herói, como se poderá ver no artigo de Constantin de STATSKOFF. “Le vénitien Marco Polo et les services qu’il a rendus en faisant connaître l’Asie”. *Journal Asiatique*, série 7, vol. 4, 1865, p. 122-158; mais recentemente, seu testemunho veio a ser parcialmente contestado, ou posto em discussão, por alguns sinólogos ocidentais. Ver Frances WOOD. *Marco Polo foi à China?* Rio de Janeiro: Record, 1997; Jean-Pierre DREGE. “Marco Polo n’est jamais allé en Chine”. *L’Histoire*, nº 199, 1996, pp. 6-7.

quais o próprio Cristóvão Colombo³⁴⁷. O tom grandiloquente, bem como o objetivo de mostrar aos ocidentais o quão incrível era esse mundo que se abria, pode ser percebido já nas primeiras linhas, onde diz:

*“E todos que o lerem e entenderem devem crer nele, pois as coisas que conta correspondem à verdade; e eu vos certifico de que, desde que Deus Nosso Senhor modelou Adão e Eva com suas mãos até hoje em dia não houve cristão, nem sarraceno, nem pagão, nem tártaro, nem indiano, nem homem algum de geração alguma, que tanto tivesse visto, investigado e sabido das maravilhas e diversidades do mundo como o mencionado Marco Polo viu, investigou e soube [...]”*³⁴⁸.

Dentre os diversos aspectos passíveis de serem aqui analisados, nos deteremos naquele que nos parece ser central: a visão que o veneziano apresenta dos mongóis. Sua obra, ao mesmo tempo em que dá conta das “maravilhas do Oriente”, pretende mostrar a grandeza do império comandado por Kublai Khan. Quem são os mongóis? Esta é a pergunta para a qual o *Livro das Maravilhas* pretende oferecer resposta.

A EUROPA CRISTÃ E O “MITO MONGOL”

Antes de mais, seria importante tentar compreender a importância da dominação mongol na Ásia do século XIII e o impacto provocado no Ocidente, já que o ponto de vista de Marco a respeito do império só pode ser avaliado se cotejado com outros testemunhos que o antecederam.

Por volta de 1221, a notícia da derrota infligida aos governantes do Estado muçulmano persa do Khwarezm chegou aos ouvidos ocidentais, revelando aos cristãos a configuração de uma nova realidade política. Até então, desde os tempos romanos, a Pérsia havia sido o mais poderoso império a se contrapor ao mundo ocidental. Grande potência islâmica no tempo das Cruzadas, o império persa era então considerado um dos adversários mais temíveis da Cristandade. No entanto, parte dele fora subitamente batida. A partir desse momento, o Ocidente, perplexo, passou a se interessar pelos

³⁴⁷ Colombo teve acesso à versão latinizada do *Livro das Maravilhas*, de autoria do Frei Francisco de Pepuris de Bologna, em 1485. Texto disponível on-line: http://www.buenvivir.org/biblioteca/marco_polo.pdf (acessado em 26/12/2006).

³⁴⁸ MARCO POLO. *O livro das maravilhas: a descrição do mundo*. Introdução e notas de Stéphane Yerasimos. Traduzido por Elói Braga Jr. Porto Alegre: L&PM, 2006, p. 8.

conquistadores nômades, algo que se confirma na carta de Raul de Merencourt, Patriarca de Jerusalém, escrita ao papa Honório III, onde menciona os feitos daquele exército inumerável de “*gentes barbaras*”, enquanto um opúsculo anônimo intitulado *Liber executionis Novi Testamenti* divulgava a idéia de que os tártaros aproximavam-se da Europa trazendo num carro de ouro o filho de Deus “coberto de pedras preciosas”³⁴⁹.

Até então, os mongóis eram completamente desconhecidos na Europa. Diferentemente de povos da periferia da cristandade, como os celtas e os eslavos, e mesmo os hunos, os tártaros não faziam parte de seu horizonte mental³⁵⁰. Assim, num primeiro momento, a Cristandade recorreu largamente a explicações de caráter mitológico, profético ou apocalíptico para suprir a falta de dados históricos e geográficos concernentes àqueles povos distantes, perigosos e estranhos³⁵¹.

O ataque tártaro ao mundo muçulmano, em particular, teve um primeiro efeito muito positivo sobre os latinos. Os mongóis foram inicialmente associados ao povo de Preste João, mítico governante cristão detentor de um poderoso reino no Oriente, e a seu suposto filho, Rei David. Jacques de Vitry, bispo de Acre, ainda no final da década de 1220, acreditava que David, rei das Índias, teria vindo em ajuda à Cristandade e que, com seu exército de ferozes guerreiros, iria massacrar os sarracenos³⁵². Todavia, essa e outras previsões relacionadas à libertação na Terra Santa não se confirmaram. A esperança começou a desvanecer já em meados daquela mesma década, sendo definitivamente perdida por volta de 1240-1242, quando os mongóis invadiram territórios eslavos, sobretudo a Bulgária, Ucrânia, Moravia, Hungria e Croácia. Os príncipes cristãos, mal-informados, tinham começado a organizar a resistência quando os mongóis refluíram, retornando a Karakorum em virtude do anúncio da morte de Ogodai Khan (1185-1241), seu senhor supremo e sucessor de Gengis Khan³⁵³.

³⁴⁹ Pierre-Vincent CLAVERIE. “L’apparition des mongols sur la scène politique occidentale (1220-1223)”. *Le Moyen Âge: Revue d’Histoire et de Philologie*, vol. CV, n° 3-4, 1999, pp. 601-613.

³⁵⁰ Hervé MARTIN. *Mentalités médiévales (XI-XV siècle)*. Paris: PUF, 1996, pp. 137-140, avalia as consequências dessa ampliação do espaço cristão com a “descoberta” dos povos turco-mongóis, “pagãos” de um novo tipo, diferentes dos pagãos da Antigüidade, gregos, romanos, celtas e germânicos, que estavam perfeitamente integrados em seus sistemas de valores, o que motivou todo um movimento de evangelização e a tentativa de incorporação do “outro”.

³⁵¹ Peter JACKSON. “Medieval Christendom’s encounter with the alien”. *Historical research*, vol. 74, n° 186, 2001, p. 347-349.

³⁵² A respeito do mito de Preste João e das reações à invasão mongol à Pérsia, ver os comentários de Stéphane Yerasimos, em Marco POLO. *O livro das maravilhas*, pp. 24-25; ver ainda Denis SINOR. “Mongols in the West”. *Journal of Asian History*, v. 33, n° 1, 1999, pp. 1-44.

³⁵³ Miguel Urbano RODRIGUES. *Nômadas e sedentários na Ásia Central*. Porto: Campo das Letras, 1999, pp. 253-254; E. D. PHILLIPS. *Os mongóis*. Lisboa: Verbo, 1972, pp. 62-66; W. BARTHOLD. *Histoire des turcs d’Asie Centrale*. Paris: Librairie d’Amérique et d’Orient, 1945, pp. 141-147.

Nesse contexto, ocorre uma mudança na imagem dos ocidentais a respeito dos mongóis que, de aliados em potencial, passam a ser vistos como um perigo iminente³⁵⁴. Peter Jackson chama a atenção para o conteúdo de um tratado de caráter profético-apocalíptico bastante conhecido no Ocidente, escrito no século VII e atribuído ao bispo Metódio de Patara. As *Revelações de Pseudo-Metódio* associavam o fim do mundo ao aparecimento dos povos bárbaros do Gog e do Magog – tribos bestiais que Alexandre Magno teria aprisionado nos confins da terra³⁵⁵. Foi provavelmente graças à difusão desse escrito que, no século XIII, os mongóis não tardaram a ser associados àqueles povos ferozes, cuja irrupção sobre a Cristandade anunciaria a vinda do Anticristo³⁵⁶.

O temor ocasionado por esses ataques motivou o Ocidente a procurar saber efetivamente quem eram os agressores. Entre 1245-55, alguns frades dominicanos (André de Longjumeau, Ascelino de Cremona e Simão de Saint-Quentin) e franciscanos (João de Pian del Carpine, Benedito da Polônia e Guilherme de Rubruc) deslocaram-se às planícies asiáticas, a fim de conhecer os costumes e a organização político-econômica e, sobretudo, militar, daquele povo, e tentar convertê-los³⁵⁷. Dentre essas expedições, aquelas mais conhecidas e que revelaram ser, nas palavras de Peter Jackson, fonte de “dados etnográficos confiáveis”³⁵⁸, são as de João de Pian del Carpine e de Guilherme de Rubruc – mencionadas no capítulo anterior deste livro por Marina Kleine.

João de Pian del Carpine escreveu a *Ystoria Mongalorum*³⁵⁹, onde trata de descrever, em cada um dos capítulos, o mundo que viu: a natureza do país dos mongóis, a aparência física dos mesmos, o modo como se vestem e comem, suas crenças religiosas, a força efetiva de seu império. Em seu relato, nota-se a preocupação evidente de investigar os aspectos da organização militar dos tártaros. O embaixador do papa

³⁵⁴ Michele GUERET-LAFERTÉ. *Sur les routes de l'empire mongol*, op. cit., pp. 291-293.

³⁵⁵ O mito está relacionado, em sua origem, com a Muralha de Alexandre, situada nos limites da região da Bactriana, que constituía o ponto de entrada dos territórios dominados pelos nômades das estepes. Também era difundido na tradição islâmica. Ver, por exemplo IBN KHORDADBEH. *Kitâb al-Masâlik wa-al-Mamâlik* (Le Livre des Routes et des Provinces). Publié, traduit et annoté par C. Barbier de Meynard. In: *Journal Asiatique*, 6ª série, vol. V, jan-fev 1865, pp. 490-494. Para a tradução do texto das profecias de Pseudo-Methodius e a análise de sua difusão no Ocidente, ver PSEUDO-MÉTHODE. *Description des derniers temps*. In: Claude CAROZZI & Huguette TAVIANI CAROZZI (trads.). *La fin des temps: terreurs et prophéties au Moyen Age*. Paris: Stock/Moyen Age, 1982, pp 19-33.

³⁵⁶ Peter JACKSON. “Medieval Christendom's encounter with the alien”, art. cit., p. 349.

³⁵⁷ Sobre os missionários, ver Jean-Paul ROUX. *Les explorateurs au Moyen Age*. Paris: Hachette, 1995, pp. 69-74; Pierre-Vincent CLAVERIE. “Deux lettres inédites de la première mission en Orient d'André de Longjumeau (1246)”. *Bibliothèque de l'École des Chartes* (Paris), tome 158-1, 2000, pp. 283-292.

³⁵⁸ Peter JACKSON. “Medieval Christendom's encounter with the alien”, art. cit., p. 360.

³⁵⁹ Tais relatos encontram-se publicados integralmente por Ildefonso SILVEIRA (trad.). *Crônicas de viagem: franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330)*. Coleção Pensamento Franciscano, vol. VII. Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/EDUSF, 2005.

Inocência IV mostra como guerreavam e como se preparar para um contra-ataque: preocupação clara de quem se sentia ameaçado por aquele povo, até então conhecido apenas por rumores desencontrados.

Tanto Carpine quanto Guilherme de Rubruc repararam na inexistência de cidades nas estepes asiáticas, exceção feita à cidade de Karakorum. Observam também que os tártaros não praticam a agricultura, fato confirmado por outros viajantes que deles nos dão notícia. De modo geral, ambos descrevem os mongóis como pouco civilizados e desprovidos de razão. O que comiam chamou a atenção dos viajantes: pão, vinho e peixe não eram consumidos, enquanto cachorros, lobos, ratos e mesmo carne humana faziam parte de sua alimentação³⁶⁰. Seriam os ecos das profecias do texto de Pseudo-Metódio a respeito dos povos do Gog e do Magog, que, de modo similar, alimentavam-se de “cachorros, ratos, répteis, sangue, fezes e carne humana”³⁶¹. Outro aspecto que tornava os mongóis ainda mais bárbaros frente aos missionários era a aparente ausência de religião. Acreditavam num deus, criador de tudo que existe, mas não celebravam missas e não organizavam rituais religiosos, tampouco temiam a danação eterna. Em suma, cometiam sacrilégios, e sua crença era eivada de feitiçaria e paganismo³⁶².

De maneira geral, pode-se dizer que esses primeiros representantes cristãos enviados ao Oriente na tentativa de conhecer os costumes mongóis retrataram-nos de maneira extremamente depreciativa. Longe de qualquer eco de esperança em fundar uma aliança mongol e cristã contra o mundo muçulmano, o que se sente é um clima de desconfiança em relação a um potencial adversário. O mais importante, contudo, é que, pela primeira vez, uma tentativa de estudo “etnográfico” era levada a cabo pelos cristãos a respeito dos povos das estepes. As profecias apocalípticas ainda persistiam, porém com menos força que anteriormente: os mongóis passaram a ser, para o bem ou para o mal, entes concretos.

Posteriormente, outros viajantes cristãos aventurar-se-iam por aquelas planícies em busca de acordos diplomáticos, evangelização, comércio e aventura, e dariam, cada um à sua maneira, uma resposta ao que encontraram, oferecendo ao Ocidente uma visão a respeito das longínquas terras do Levante e dos povos que lá habitavam. Aos poucos,

³⁶⁰ Sobre as particularidades dos relatos de ambos os frades franciscanos, ver Eugenia POPEANGA. “El discurso medieval en los libros de viajes”. *Revista de Filología Románica* (Madrid) , nº 8, 1991, pp. 149-162.

³⁶¹ Peter JACKSON. “Medieval Christendom’s encounter with the alien”, *art. cit.*, p. 363.

³⁶² Na realidade, suas práticas religiosas eram, efetivamente, politeístas, xamanísticas, embora algumas tribos no século XIII praticassem o mazdeísmo, o budismo e mesmo o cristianismo em sua versão nestoriana. Ver Jean-Paul ROUX. “Les religions dans les sociétés turco-mongoles”. *Revue de l’Histoire des Religions*, tome CCI-4, 1984, pp. 393-420.

a sociedade mongol vai sendo enquadrada no espaço do saber ocidental, e os viajantes tendem a observar sua forma de organização, seus símbolos e valores, enfim, seus códigos de comunicação e sua cultura³⁶³. Dentre esses viajantes, seguramente o mais importante foi Marco Polo.

MARCO POLO E A “PAX MONGOLICA”

Marco Polo deixou Veneza em 1271, cortando o Mediterrâneo, atravessando o Oriente Médio e a Ásia Central, passando por Acre, Armênia, Ormuz, o Mar Cáspio, a Transoxiana, percorrendo o deserto de Lop Nor, até adentrar em Dunhuang, no norte da China, em 1275³⁶⁴. Nessa época, a situação do império mongol era bem diferente daquela encontrada pelos primeiros emissários enviados pela Igreja – o que, sem dúvida, influenciou bastante sua narrativa. Longe de enxergar o barbarismo e o perigo nos tártaros, ele transmite ao Ocidente a imagem de uma civilização bem desenvolvida, cheia de afinidades com a Cristandade. Em sua visão, a terra dos mongóis é repleta de riquezas e, de modo geral, aparece no *Livro das Maravilhas* de forma eminentemente positiva.

O “império mongol” alcançara então sua extensão máxima. Era integrado pelo grande khanato da China, governado por Kublai Khan, fundador da dinastia Yuan (1279-1368), e compreendia os territórios das atuais China e Mongólia; pelo khanato de Chagatai (1226-1360), que abrangia territórios dos atuais Quirguistão, Uzbequistão, Tadjiquistão, Afeganistão e Turcomenistão; pela Horda Dourada (1236-1502), que dominava todo o território da Rússia; e pelo ilkhanato da Pérsia (1256-1335), que compreendia os atuais Irã e Iraque, e parte dos atuais Afeganistão, Azerbaijão, Turquia, Armênia e Geórgia.

Mais importante ainda, a sede efetiva do império não mais se encontrava nas áridas estepes, mas na rica e milenar China. O Grande Khan realizara o que, nas palavras de René Grousset, teria sido “*um sonho obscuramente perseguido há dez séculos por todos aqueles que habitavam sob uma tenda de feltro através de inumeráveis gerações de nômades*”: unificara a China de norte a sul³⁶⁵. Tomando para

³⁶³ Hervé MARTIN. *Mentalités médiévales*, op. cit., p. 140.

³⁶⁴ Para o trajeto, ver Jean-Pierre DRÈGE. *Marco Polo e a Rota da Seda*. RJ: Ed. Objetiva, 2002, pp. 69-70.

³⁶⁵ René GROUSSET. *L’empire des steppes*, op. cit., p. 355.

si o título dos imperadores chineses de “*filho do céu*”, fez do império mongol um império chinês, absorvendo, em parte, aquela civilização milenar e fixando sua capital em Khanbalik – nas proximidades da atual cidade de Pequim.

Conforme mencionado anteriormente, no afã de estabelecer um contato de ordem econômica e cultural com os mongóis, os Polo permanecem na Ásia por aproximadamente 17 anos, em boa parte dos quais Marco encontra-se a serviço do governante, ou como embaixador e supervisor da coleta de impostos, ou como governador da região de Yangzhou, o que lhe permitiu conhecer as nuances da administração imperial e as diversas províncias chinesas.

É investido dessa autoridade que, posteriormente, apresentará ao seu ouvinte ou leitor europeu esse mundo ainda praticamente desconhecido. O que se propõe a fazer é descrever as terras distantes que conheceu para um público propenso a aventuras “maravilhosas” e aos romances de cavalaria³⁶⁶. O cerne do *Livro das Maravilhas* é composto de descrições de caráter geográfico e de costumes dos vários povos visitados. O relato, porém, mesmo não sendo ficcional, apresenta significativa influência de modelos literários. Intercalando as descrições sobre a localização de cidades e acidentes geográficos, encontramos diversas informações supostamente históricas a respeito dos povos que viu ou de que ouviu falar, além das “maravilhas” e mitos locais³⁶⁷ – conforme se verá de modo mais pormenorizado no capítulo 10 do presente livro, de autoria de Paulo Cichelero. Nesses interstícios é que, muitas vezes, se pode perceber melhor o tipo de imagem que o viajante elabora a respeito dos mongóis. Mas que imagem é essa?

De modo geral, é uma imagem muito positiva e mesmo, valendo-se de um termo moderno, propagandística. A Ásia pela qual viaja Marco Polo é governada por um grande imperador, Kublai Khan, “*homem justo e poderosíssimo*”. A força de seus exércitos é grande, e as terras sob seu jugo são prósperas. Se, para os missionários que viajaram por terras mongóis décadas antes, estes eram brutos, bárbaros e adversários em potencial da Cristandade, para o veneziano o império mongol é modelo de civilização

³⁶⁶ Sobre a atração do público medieval pela imagem convencional das “maravilhas do Oriente”, ver Jean RICHARD. “La vogue de l’Orient dans la littérature occidentale du Moyen Age”. In: Pierre GALLAIS & Yves-Jean RIOU (éds.). *Mélanges offert à René Crozet*. Poitiers: Société d’Études Médiévales, 1966, vol. I, pp. 557-561; Anca CRIVAT-VASILE. “*Mirabilis Oriens*: fuentes y transmisión”. *Revista de Filología Románica* (Madrid), nº 11/12, 1994/1995, pp. 471-479.

³⁶⁷ Segundo Carmen González ECHEVARRIA. “*El libro de Marco Polo*”, *art. cit.*, pp. 58-59, o relato cumpriria um duplo papel: suavizar a matéria geográfica da obra para o leitor ocidental, acostumado aos relatos das “maravilhas do oriente” e, ao mesmo tempo, introduzir sutilmente elementos do mundo oriental para esse leitor.

desenvolvida. Já nos primeiros parágrafos do livro II, é anunciado o caráter laudatório de sua obra:

*“Vou relatar agora as grandes proezas e maravilhas do Grã-Cã que reina atualmente, chamado Cublai, o que no nosso idioma quer dizer o senhor dos senhores. E dão esse título com justiça, pois é sabido de todos que ele é o homem mais poderoso da Terra, em tesouros e em exércitos; nunca os houve maiores, desde Adão, nosso primeiro pai; e nunca os houve até nossos dias. E isto demonstrarei nesse livro”*³⁶⁸.

Esse tom voluntariamente exacerbado mantém-se ao longo de todo o livro, sendo o Khan e sua corte apresentados sempre de modo elogioso. O governante, que tem a face branca, “*rosada como uma rosa*”, habita a cidade de *Cambaluc* (Khanbalik) – capital da província de Catai*, cujo nome quer dizer “*cidade do senhor*”. Ali haveria uma grande fortaleza, cercada com muros de uma milha de extensão, dentro dos quais haveria oito castelos, estando ao centro aquele que lhe servia de habitação. O palácio principal é uma espécie de “jardim do Éden”, circundado por fauna e flora maravilhosas. Ao longe, se avista o “*monte verde*”, colina no topo da qual um grande palácio tinha sido construído em meio às mais frondosas árvores. Este palácio, assim como toda a colina, é cercado por muros de esmeralda e malaquite³⁶⁹.

A corte do Khan é igualmente esplendorosa. Sua guarda é composta por 12.000 homens fiéis, os quais velam por seu sono. Essa gigantesca guarda palaciana não existe por qualquer temor da parte do Khan, mas apenas para provar sua grandeza e poderio. Todos os requintes das cortes européias, de modo geral, ali estão presentes. Ouro, prata, tecidos luxuosos: a riqueza é inesgotável. As caçadas são comuns e a falcoaria é praticada como atividade nobre. Marco descreve as grandiosas festas ali promovidas, incluindo as comemorações do aniversário do governante, quando todos os povos a ele submetidos, sarracenos, cristãos e idólatras, rezam para seus respectivos deuses, desejando-lhe prosperidade e vida longa³⁷⁰.

A imagem dos mongóis, portanto, está bem longe da rusticidade e miséria dos relatos dos missionários de outrora. A todo instante, o que sobressai é uma idéia de ostentação e poder. É importante notar que, ainda que possamos perceber claramente

³⁶⁸ MARCO POLO. *O livro das maravilhas*, op. cit., p. 155.

* Corresponde à parte norte da China

³⁶⁹ MARCO POLO. *O livro das maravilhas*, op. cit., pp. 163, 165-166, 167.

³⁷⁰ *Idem*, pp. 169, 172

nas descrições de Marco Polo certo exagero a respeito da constituição do império mongol, a visão da China à época deve ter sido realmente impactante aos olhos de nosso viajante – algo, aliás, que se pode verificar no relato de outros estrangeiros que lá estiveram³⁷¹ – não apenas cristãos como Odorico de Pordenone³⁷², mas também muçulmanos, como Ibn Battuta³⁷³.

Especialmente à época da dinastia Yuan, o “império do meio” parece ter vivido realmente um período de apogeu cultural, político e econômico. Segundo René Grousset, a administração reparadora de Kublai “*curou as feridas de um século de guerra*”, pacificando o país³⁷⁴. Ao que tudo indica, ele levou a sério sua dupla condição de Khan supremo dos mongóis, por um lado, e de “Filho do Céu”, por outro, e administrou a China esplendidamente – não como uma província, mas como o centro do império mongol³⁷⁵. Grandes obras públicas foram colocadas em marcha, e o eficiente sistema de correios mongol foi fortalecido com mais de 200.000 cavalos³⁷⁶. Combatendo a fome, o imperador estocava grãos, os quais eram distribuídos gratuitamente à população mais pobre. Ao que Marco Polo comenta, com evidente exagero: “*é grande a bondade do senhor para com seu povo, que assim o ama e venera como a um deus*”³⁷⁷.

A IDEALIZAÇÃO DO IMPÉRIO MONGOL

Tendo como ponto de referência a figura de Kublai, Marco Polo tenta oferecer ao Ocidente algumas das respostas a perguntas que ainda persistiam, como aquela a

³⁷¹ A esse respeito, ver a antiga, mas muito informativa obra de Henri CORDIER. *Histoire Générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers depuis les temps le plus reculés jusqu'à la chute de la dynastie Mandchoue*. Paris: Librairie Geuthner, 1920, vol. 2.

³⁷² Sobre Zaitun, importante cidade comercial do sul da China, diz ODORICO DE PORDENONE. *Relatório*. In: Ildefonso SILVEIRA (trad). *Crônicas de viagem: franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo*, op. cit., p. 314: “*Na verdade, esta terra é das melhores que hoje existem no mundo, e isto naquilo que o corpo humano pode ter*”.

³⁷³ A descrição que IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Introducción, trad. y notas de Serafin Fanjul y Federico Arbós. Madrid: Alianza, 1987, nos deixou está repleta de hipérboles que expressam admiração e respeito. Eis sua primeira impressão: “*A China é um território imenso, com toda classe de produtos, frutos, cereais, ouro e prata. Nenhuma outra terra se compara a ela*” (p. 720).

³⁷⁴ René GROUSSET. *L'empire des steppes*, op. cit., p. 364.

³⁷⁵ A transferência da residência do Grande Khan foi causa de dissenso entre os diversos clãs mongóis. Kublai foi acusado de trair as tradições nômades, e sua autoridade foi contestada por Kaidu e Naian, importantes líderes mongóis da Ásia Central. A respeito, ver René GROUSSET. *L'empire des steppes*, op. cit., pp. 359-363. Esses conflitos são retratados em MARCO POLO. *O Livro das maravilhas*, pp. 155-162.

³⁷⁶ René GROUSSET. *L'empire des steppes*, op. cit., p. 364.

³⁷⁷ MARCO POLO. *O Livro das maravilhas*, p. 191.

respeito da identidade e origem dos tártaros. Valendo-se em parte de dados concretos, e em parte de sua habilidade como criador de enredos, o veneziano costura uma espécie de fábula, em que aquelas questões são respondidas de maneira a sugerir uma convergência de interesses entre cristãos e mongóis.

Podemos dizer que ele oferecia através de suas descrições a visão de um sonho existente no horizonte mental europeu desde a queda da Pérsia, em 1221, reforçado com a tomada de Bagdá, em 1258: o sonho de uma aliança entre cristãos e mongóis contra os muçulmanos. No *Livro das Maravilhas*, essa aliança parece ser perfeitamente possível. Isto transparece de modo muito claro na parte da narrativa reservada à figura emblemática de Preste João. Aí, o relato está articulado a partir de um discurso que parece unir esses dois mundos postos em contato.

Segundo o narrador, no princípio, nas terras da Ásia Central, só havia uma grande planície, um imenso vazio coberto por pastagens, onde os tártaros habitavam. Não tinham rei, mas pagavam tributo a um certo Preste João – ao qual chamavam *Gran Khan*. O povo, então, se multiplicou rapidamente, e Preste João decidiu dividi-lo em províncias governadas por “barões” que ele viesse a indicar. Os tártaros revoltaram-se e fugiram para um deserto distante, onde não mais tivessem de pagar impostos e não pudessem ser alcançados. Depois de algum tempo, entre esse povo foi eleito o rei dos tártaros de todo mundo, um homem valente e de bons sentimentos, chamado Gêngis, que conquistou muitas províncias e expandiu o império. Apesar de sua força, era clemente: não deixava que os vencidos fossem mortos, e os derrotados se submetiam de boa vontade vendo o bom governo que promovia: “*Era maravilhosamente amado e querido*”. Passados mais alguns anos, Gêngis pediu a mão da filha de Preste João em casamento, o qual recusou, respondendo que preferiria queimar a moça a entregá-la a um “*servo e traidor*”. O líder mongol, irritado, teria lhe declarado guerra e, na “*batalha mais encarniçada que já se viu*”, ocorrida na planície de Tengut, Gêngis Khan teria derrotado e matado Preste João³⁷⁸.

Aqui, a explicação mitológica da origem dos tártaros se funde a um mito cristão. Esta simbiose explica algo das velhas inquietações da própria cristandade. Convém não esquecer que mesmo não sendo eclesiástico, nem enviado de alguma autoridade religiosa, o veneziano era afinal cristão latino, e o mito de Preste João nascera em ambiente ocidental, respondendo às expectativas ocidentais.

³⁷⁸ *Idem*, p. 128-132.

O mito em questão remonta pelo menos ao século XII na Europa, e sua base histórica pode estar relacionada à difusão do nestorianismo na Ásia. Em 1137, as tribos dos karakitai e dos uigurs, esta última simpática ao nestorianismo, venceram militarmente o khan de Samarcanda, e, em 1141, bateram-se contra as tropas de Sandjar, sultão turco seldjúcida da Pérsia, infligindo-lhe significativa derrota, fato que repercutiu entre os cruzados e no próprio Ocidente, onde se dizia que um rei cristão vindo do Oriente vencera os persas³⁷⁹. Este descenderia dos reis magos, tendo vindo da Terra Santa, e chamar-se-ia Preste João. O nestorianismo, difundido entre os povos das estepes, explicaria essa livre identificação dos mongóis com os guerreiros cristãos de Preste João³⁸⁰.

É possível perceber, mesmo que fragmentariamente, alguns elementos dessa apropriação do mito pelos primeiros missionários enviados à Ásia. Parece ter sido João de Pian del Carpine quem, pela primeira vez, aproximou textualmente Preste João e Gêngis Khan. Na *Ystoria Mongalorum*, diz ele que, no tempo das conquistas mongóis, o khan teria enviado seu filho, Tului, com um exército contra os indianos, e teria conquistado a Índia Menor*, mas ao investir contra a Índia Maior, o rei daquela terra, “que vulgarmente se chama Presbítero João” reuniu um exército, saiu contra eles e venceu-os, valendo-se do uso do “fogo grego”³⁸¹.

³⁷⁹ Segundo W. BARTHOLD. *Histoire des turcs d'Asie Centrale*, op. cit., p. 96: “esta derrota do poderoso sultão seldjúcida em sua luta contra os ‘infieis’ produziu tão viva impressão sobre seus contemporâneos que informações, verdadeiramente obscuras, sobre o acontecimento chegaram aos Cruzados. Em virtude deste acontecimento de 1141, segundo parece, é que foi criada na Europa a lenda segundo a qual um rei-sacerdote chamado João, vindo do Oriente, iria atacar o mundo islâmico e se unir a seus correligionários na Terra Santa”.

³⁸⁰ Em meados do século XII, a imagem do rei-sacerdote oriental veio a ser utilizada pelos servidores do Império Germânico como elemento de propaganda imperial, mas no século XIII, no momento de gestação do “mito mongol”, houve uma ressignificação mitológica, sendo Preste João associado a um poderoso governante das Índias. Ver Hilário FRANCO JR. “A construção de uma utopia: o império de Preste João”. In: *IDEM. A Eva barbada: ensaios de mitologia medieval*. São Paulo: EDUSP, 1996, pp. 89-108; Ricardo da COSTA. “Por uma geografia mitológica: a lenda medieval do Preste João, sua permanência, transferência e ‘morte’”. *Revista semestral do Departamento de História da UFES*. Vitória: EDUFES, 2001, pp. 53-64.

* Segundo Jacques LE GOFF. “O Ocidente medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico”. In: *IDEM. Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Ed. Estampa, 1980, o termo genérico “Índias” designava um espaço muito impreciso, fruto mais da imaginação do que do conhecimento geográfico. Nele, podiam distinguir-se três setores: a “Índia Maior” compreendendo toda a Índia histórica; a “Índia Menor”, que englobava a costa de Coromandel e as penínsulas do sudeste asiático; e a “Índia Meridional”, que abrangia a Etiópia e as regiões costeiras do sudeste asiático (p. 273). Isto explica porque, a partir do século XIV, a figura mítica de Preste João viria a ser associada com a Etiópia e o continente africano.

³⁸¹ JOÃO DE PIAN DEL CARPINE. *História dos mongóis*. In: Ildefonso SILVEIRA (trad). *Crônicas de viagem: franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo*, op. cit., p. 49. Convém informar que a designação do governante mantém sempre vinculação com a esfera clerical (Presbítero João, Preste

Já no relato de Guilherme de Rubruc, consta que o “Rei João” seria um poderoso pastor nestoriano, senhor do povo dos naimans, motivo pelo qual a respeito dele os nestorianos diziam “*dez vezes mais do que a verdade*”, e que “*do nada levantam grandes rumores*”. Este teria um irmão, também pastor, chamado Unc, senhor dos karakitai, que habitava uma cidade chamada Karakorum, onde viviam os krit e os merkit. Depois da morte de João, Unc tornou-se rico e fez-se chamar *chan* [khan], mas naquele tempo, “*no povo moal vivia Chingis [Gêngis], ferreiro, que roubava de Unc quantos animais podia*”. Vencido uma primeira vez, Chingis fugiu para junto dos tártaros, unindo-os aos moal: “*Então reuniu secretamente um exército, caiu sobre Unc, venceu-o e ele fugiu para Cataia [China]. Ali, foi presa a sua filha, que Chingis deu como esposa a um dos seus filhos [Tului], da qual ele teve este que agora reina, Mangu [Mongka]*”³⁸².

Observe-se que, já nesses dois autores, há uma evolução negativa na importância concedida ao personagem. Enquanto João de Pian del Carpine o apresenta como vitorioso, Guilherme de Rubruc faz questão de sublinhar quanto sua figura devia aos exageros nestorianos, ligando-o apenas indiretamente às conquistas do criador do Império Mongol. Quarenta anos depois, na época de Marco Polo, o nestorianismo continuava a ter influência entre os povos da Ásia Central – como mostrado no capítulo 7 deste livro por Sílvia Simões. Em certa altura de seu relato, o veneziano localiza a terra dos descendentes de Preste João na província de Tenduc, na região da Manchúria, na época dominada pela tribo dos Ongut. Ele tem perfeita consciência das diferenças entre o cristianismo latino e o cristianismo oriental, praticado por nestorianos e jacobitas*, como se pode ver na passagem abaixo, onde escreve que:

“*Há outra espécie de gente, que se diz cristã, mas não depende da Igreja de Roma. Tem um Patriarca com funções de Arcebispo, bispo e abade, a que eles chamam católico, e envia os seus sacerdotes à Índia, a Catai e a Bagdá; o mesmo que faz o papa de Roma. E eu vos anuncio que quantos cristãos encontrardes nestas regiões, ou são nestorianos ou jacobitas*”³⁸³.

João, isto é, “Padre João”), uma vez que se tratava de um rei-sacerdote, como Melquisedeque no Antigo Testamento.

³⁸² GUILHERME DE RUBRUC. *Itinerário*. In: Ildefonso SILVEIRA (trad). *Crônicas de viagem: franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo*, op. cit., pp. 147-148.

* Nome dado aos monofisitas da Síria, grupo surgido no século VI e que teve por líder e inspirador o bispo Jacob de Edessa.

³⁸³ MARCO POLO. *O Livro das maravilhas*, op. cit., p.144.

Contudo, ao mencionar a fé dos habitantes da província de Tenduc, Marco Polo não faz ver aos leitores essa diferença. É dito simplesmente que esses povos são cristãos, silenciando-se a respeito do seu vínculo com o nestorianismo. Afinal de contas, como diz Stéphane Yerasimos na introdução ao *Livro das Maravilhas*, o que parece interessar a ele é provar a existência de “*ilhas de cristianismo no oceano islâmico ou budista*”³⁸⁴. Isto revela-nos um dado importantíssimo, uma significativa mudança de perspectiva em relação ao ponto de vista dos emissários e missionários que o antecederam, os quais, ao classificar os mongóis como pagãos, impingiam-lhes o rótulo de bárbaros, descartando-os como prováveis aliados da cristandade. Agora, temos exatamente o contrário: ao mostrar o profundo respeito do khan pelos cristãos (e por outras religiões, sobretudo o budismo), Marco enfatiza a sabedoria de Kublai, e ao localizar núcleos cristãos em diversas províncias sob o domínio mongol, oferece ao leitor ocidental uma nova perspectiva de leitura dos tártaros. A existência de cristianismo acenaria para a possibilidade de uma aliança entre o ocidente cristão e esse povo das estepes.

Se, por um lado, lhe parecia importante demonstrar que essa aliança era possível, por outro lado, era-lhe igualmente importante mostrá-los como adversários em potencial dos “infiéis”. Em seu relato, entre os comentários aos povos e costumes, e as descrições geográficas, estão intercaladas diversas passagens que têm por objetivo provar a superioridade do cristianismo em face dos seguidores de Alá. Os sarracenos são sempre desonestos e vis, e o Grande Khan nunca é complacente em relação a eles, principalmente quando se comportam com perfídia contra os cristãos. Ao percorrer uma província da Pérsia, comenta:

“Neste reino há gente muito cruel e homicida e há sempre questões com ela; se não fosse pelo respeito ao seu senhor, o Tártaro do Levante, matariam todos os negociantes que andam em viagem por aquelas paragens. E, apesar da soberania dos tártaros, não deixam os do reino de praticar vilanias; se os mercadores não estivessem bem munidos de armas e flechas, seriam maltratados e mortos. Todos esses malfetores são muçulmanos, e respeitam a lei do Profeta”.³⁸⁵

Assim como nosso viajante trata de justificar e adaptar mitos e crenças cristãs, confrontando-os com a realidade por ele encontrada, também adapta fatos históricos, interpretando-os à luz da visão de mundo que lhe era própria. O caso mais evidente é a

³⁸⁴ *Idem*, p. 22.

³⁸⁵ *Idem*, p. 84.

descrição da tomada de Bagdá pelos mongóis, evento que teve grande repercussão e impacto, tanto no mundo muçulmano quanto no cristão³⁸⁶. Hulagu, irmão de Kublai Khan, recebeu de Mongka Khan a incumbência de governar os territórios da Pérsia, tomando de assalto o último reduto do califado abássida, que também era símbolo da unidade política muçulmana, o que deixou o Ocidente exultante³⁸⁷. Com efeito, nas palavras de Marco Polo, Bagdá era o centro do mundo islâmico, “*assim como Roma é o centro da cristandade*”³⁸⁸. Uma vez mais, conforme Stéphane Yerasimos, os guerreiros das estepes pareciam alimentar o sonho cristão de um “*Grande Cã dos mongóis, católico, apostólico e romano, que faria soar o dobre de finados dos povos de Maomé para a glória eterna do cristianismo e do Ocidente reunidos*”³⁸⁹.

Era este exatamente o desejo de Marco Polo ao dar destaque à descrição do episódio. Aqui, a narrativa assume o aspecto de uma “fábula moral”, em que a iniquidade do califa é punida pela justiça tártara. Este, segundo conta Polo, tinha uma imensidão de tesouros escondidos, mas, mesmo na iminência de perdê-los, não os dividiu entre os seus para que defendessem a cidade. Então, Hulagu prendeu-o numa torre fortificada e, depois de quatro dias sem comida e água, fê-lo comer seu próprio tesouro, dizendo-lhe: “*Califa, come desse tesouro, já que tanto o apreciavas; nunca mais comerás outra coisa em tua vida*”³⁹⁰.

A cobiça do califa fora punida devidamente, e o mundo cristão, salvo pelos mongóis. Eis a lição a ser tirada do episódio em causa, e esta não devia ser uma impressão isolada. Com efeito, na crônica escrita pelo armênio Kirakos de Kantzaguetsi em 1270, embora a invasão mongol da Geórgia, ocorrida em 1236, seja lembrada com pesar, e embora constem informações sobre seus reiterados ataques, pilhagens e cobrança de tributos, o tom é muito diferente quando o narrador se refere aos *Dadjigs*, os muçulmanos, adeptos da “*abominável*” religião do “*falso legislador Maomé*”. Chega mesmo a dizer que os tártaros teriam vindo para vingar os cristãos da tirania dos

³⁸⁶ São estas as palavras do cronista Ibn al-Athir (1160-1223), em sua *Al-Kamel Fit-Tarikh (História Perfeita)*, para exprimir as conseqüências dos reiterados ataques, pilhagens e conquistas dos mongóis de Gêngis Khan no mundo muçulmano: “*Se alguém lhes disser que a Terra nunca conheceu semelhante calamidade desde que Deus criou o homem, não hesitem em acreditar, pois esta é a verdade*”. Quanto ao caráter catastrófico da tomada de Bagdá, ver Amin MAALOUF. *As cruzadas vistas pelos árabes*. São Paulo: Brasiliense, 1989, pp. 225-226.

³⁸⁷ Sobre o conjunto de imagens negativas do Ocidente Medieval em relação aos muçulmanos, ver Philippe SENAC. *L’image de l’Occident medieval face à l’Islam*. Paris: Flammarion, 1983; Franco CARDINI. “I musulmani nel giudizio dei crociati all’inizio del duecento”. *Archivio Storico Italiano*, CXLVI, 1988, pp. 371-388.

³⁸⁸ MARCO POLO. *O Livro das maravilhas*, op. cit., p. 72.

³⁸⁹ *Idem*, p. 13-14.

³⁹⁰ *Idem*, p. 73.

“infiéis”. Hulagu é retratado de modo muito positivo, tanto por destruir a fortaleza de Alamut, reduto de ismaelitas a que a tradição atribuía uma série de atentados contra lideranças cristãs e muçulmanas³⁹¹, quanto, principalmente, por submeter a capital do império islâmico. O califa é apresentado como soberbo, arrogante, sendo executado pelo próprio líder mongol, que, em seguida, mandou executar seus filhos, sua corte, e autorizou o massacre da população, pilhando muito ouro, pedras preciosas e tecidos caros, tirando dali o equivalente a 3.600 cargas de camelo e muares. Quanto ao sentido do acontecimento, tratava-se de uma justa punição divina:

*“Esta cidade tinha sido fundada há quinhentos e quinze anos, por Abu Djafar, o ismaelita [...]. Durante todo este tempo em que ela governou o império, tal qual uma sanguessuga insaciável, sugara o mundo inteiro, e agora restituía tudo o que tinha tomado. Foi punida pelo sangue que tinha derramado e pelo mal que tinha feito, por sua falta de limites diante de Deus, que tudo sabe e que retribui com equidade e com exatidão a todas as pessoas, sem exceção.”*³⁹²

Sabe-se, porém, que, no final das contas, o sonho cristão nunca pôde ser realizado. Já na metade do século XIII, o extenso império mongol começava a esfacelar-se, sendo dividido em distintos khanatos, como o ilkhanato da Pérsia, o khanato de Chagatai e a Horda Dourada, os quais, sobretudo após o processo de sinização aberto com a dinastia Yuan, foram cada vez mais se tornando autônomos. Essa acomodação às religiões e costumes predominantes nos diferentes territórios que o compunham era algo bem visível na época de Marco Polo, que em certa passagem observa: *“tudo o que vos contei se refere aos usos e costumes dos tártaros antigos; no presente, deixaram muitos deles, conformando-se com os costumes das províncias onde habitam. Os costumes de Catai são os dos idólatras; os do Levante são à maneira sarracena”*³⁹³.

Também no Ocidente o projeto da recuperação da Terra Santa aos muçulmanos se enfraquecera. As duas últimas tentativas ocidentais de intervenção militar no Oriente Médio para a libertação de Jerusalém dependeram da iniciativa pessoal de Luís IX, mais conhecido como São Luís, redundando em grandes fracassos: aprisionado em 1248 no Cairo pelo Sultão Baibars (1223-1277), o governante francês veio a ser libertado algum

³⁹¹ Situada na fronteira entre a Pérsia, o Afeganistão e o Paquistão, Alamut era o quartel-general da seita do “Velho da Montanha”, a seita xiita dos *Haxixins* (“Assassinos”), muito provavelmente o mais antigo grupo terrorista islâmico. Ver Bernard LEWIS. *Os assassinos: os primórdios do terrorismo no Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

³⁹² Para o texto em francês da *Chronique de Kiragos Kantzaguetsi*, ver E. DULAUNIER. “Les mongols d’après les historiens arméniens, fragments traduits sur les textes originaux”. *Journal Asiatique*, 5ª série, vol. 11, 1858, pp. 192-255, 426-473, 481-508 (para a passagem citada, p. 492).

³⁹³ MARCO POLO. *O Livro das maravilhas*, op. cit., p. 138.

tempo depois mediante pesado resgate; numa nova tentativa, em 1270, mesmo ano em que Marco Polo preparava-se se enveredar nos caminhos da Ásia Central, o último líder cruzado morreu vítima de peste, em Túnis, no norte da África. Nos vinte anos seguintes, os últimos territórios outrora pertencentes aos Estados Latinos do Oriente foram retomados pelos sultões mamelucos do Egito. Ao findar o século XIII, as Cruzadas tinham deixado de ser uma realidade histórica para sobreviver durante séculos no imaginário ocidental³⁹⁴.

Se o império mongol foi aos poucos se desintegrando e perdendo força, o mesmo não se pode dizer do *Livro das Maravilhas*, documento único que nos permite compreender algo da geografia e do modo de pensar da época em que foi colocado por escrito. Mesmo que dele não possamos tirar uma descrição estritamente objetiva do que foi o domínio mongol na Ásia do século XIII, continua o texto a ser valiosíssimo ao nos revelar a imagem do mundo tida pelos Ocidentais num momento em que viam ampliar seus horizontes geográficos. Na verdade, a construção imagética dos mongóis deixada por Marco Polo encontra-se diretamente relacionada com a problemática da representação, ou seja, do como “*dizer o outro*”. Sua narrativa por vezes fantasiosa e exacerbada remete à questão, já muito tratada por François Hartog³⁹⁵, de como apresentar aos demais membros de um mundo – nesse caso, o mundo cristão ocidental – um outro universo distinto.

³⁹⁴ Paul ROUSSET. *História das cruzadas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1980; Paul ALPHANDÉRY & Alphonse DUPRONT. *La chrétienté et l'idée de croisade*. Paris: Albin Michel, 1954, vol. 2.

³⁹⁵ François HARTOG. *O espelho de Heródoto – ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

CAPÍTULO 9 – AS “MARAVILHAS DO ORIENTE” EM MARCO POLO E IBN BATTUTA

Paulo Irineu Cichelero
Caio Luciano Balbinot
Caroline Acco Baseggio

Embora mantivessem alguns contatos desde os primeiros séculos da era Cristã, Ocidente e Extremo Oriente encontravam-se separados por distâncias espaciais e culturais enormes, prevalecendo entre esses dois universos o mútuo desconhecimento e alguma curiosidade, o que ademais incentivava a imaginação. Na medida em que as poucas informações obtidas chegavam incompletas, abria-se margem para o “preenchimento imaginativo” das brechas do conhecimento: instigava-se o “maravilhar-se”.

Só para se ter uma idéia da fragilidade do conhecimento objetivo sobre a Ásia, a Europa medieval chegou a crer, por muito tempo, que houvesse duas Chinas – uma distinção infundada entre o país acessível pelo mar (*Sina*) e o país acessível por terra (*Serica*), e os comerciantes imaginavam que fossem regiões totalmente distantes e não-relacionadas entre si³⁹⁶. Bestiários, coleções de maravilhas e enciclopédias de eruditos, como Paulo Orósio, Beda, Rabano Mauro, Honório de Autun, e Gervásio de Tilbury, limitavam-se meramente à realidade europeia, preenchendo o vácuo do conhecimento com elementos maravilhosos³⁹⁷. Em nosso estudo, interessam os autores que realmente visitaram a Índia e a China. Selecionamos dois: Marco Polo e Ibn Battuta.

OS VIAJANTES E SEUS RELATOS

³⁹⁶ Jill TATTERSALL. “*Terra Incognita: allusions aux extremes limites du monde dans les anciens textes français jusqu’en 1300*”. *Cahiers de Civilisation Médiévale* (Poitiers), vol. XXIV nº 3/4, 1981, pp. 242-256. Eis a descrição da China num livro de geografia do século XIII, intitulado *Semeiança del Mundo*. In: Ricardo da COSTA (org). *Testemunhos da História: documentos de História Antiga e Medieval*. Vitória, ES: EDUFES, 2002, p. 275: “*Nesta região do Oriente há um castelo chamado Seres, que dá nome a toda a terra ao redor de Sorica, e aos povos seriti. Dali vem muita seda e dali surgiu o nome da seda - em latim, serica*”.

³⁹⁷ Para as características gerais do conhecimento, e da concepção do espaço até o século XII, ver George H. T. KIMBLE. *Geografia na Idade Média*. Traduzido por Márcia S. de Carvalho. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2000, pp. 27-56; Paul ZUMTHOR. *La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Cátedra, 1993.

Marco Polo nasceu na segunda metade do século XIII em Veneza, numa família de comerciantes. Sua viagem ao Extremo Oriente deu-se em função de uma embaixada realizada por ele, seu pai Niccolo e seu tio Maffeo, a serviço de Kublai Khan. Sua chegada à China deu-se aproximadamente em 1275; ali, ele foi introduzido nas sutilezas da burocracia sino-mongol, permanecendo no importante cargo de embaixador por dezesseis anos. A sua função diplomática exigia o recolhimento de informações provenientes de diversos territórios do império, o que lhe rendeu um vasto conhecimento dos povos orientais. Quando retorna ao Ocidente, em 1295, envolve-se numa guerra entre venezianos e genoveses, acabando preso. Foi no cárcere que procedeu a narrativa de suas viagens a Rusticiano de Pisa, que colocou por escrito o relato do *Livro das Maravilhas*³⁹⁸.

A partir do relato, identificamos uma importante característica sua: a perspectiva crítica. Segundo Claude Kappler, “*Marco Polo é o mais realista, o mais materialista de todos os [...] viajantes e não perde uma oportunidade de colocar em segundo plano as criaturas míticas*”.³⁹⁹ Entretanto, apesar do espírito crítico, ele carrega ainda certas concepções e crenças de um homem comum de seu tempo. É com esse olhar que iremos procurar em seu relato os elementos maravilhosos. Facilmente, poderíamos atribuir-lhe o estereótipo de explorador insaciável, cuja curiosidade vã é infinita e o leva a se deslocar indefinidamente em busca do conhecimento das maravilhas do mundo. Mas esse “arquétipo do navegante”⁴⁰⁰ não se mostra compatível com a realidade de um explorador medieval.

O segundo viajante, Ibn Battuta, nasceu em Tânger, no atual Marrocos. Uma mera peregrinação a Meca já lhe garantiria uma jornada de grande monta, dada a necessidade de atravessar todo o norte da África e parte do Oriente Médio para chegar à cidade santa. Essa primeira viagem começou em 1325, mas viria a tomar rumos mais ousados na medida em que ele descobriria o gosto pela exploração do desconhecido⁴⁰¹. Nem tanto como pregador, embora sempre representando o Islã, e nem tanto como embaixador, embora tenha trabalhado como tal a serviço do sultão da Índia: suas

³⁹⁸ A respeito dos elementos gerais da obra em questão, também conhecida como *Milione* na tradição italiana e *Divisament du Monde* na tradição francesa, ver Jean-Pierre DRÈGE. *Marco Polo e a Rota da Seda*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002; Carmen González ETCHEVARRÍA. “El libro de Marco Polo”. *Revista de Filología Románica* (Madrid), nº 8, anexo I, 1991, pp. 55-72.

³⁹⁹ Claude KAPPLER. *Monstres, démons et merveilles a la fin du Moyen Âge*. Paris: Payot, 1980, p. 60.

⁴⁰⁰ Guillermo GIUCCI. *Viajantes do maravilhoso*. São Paulo : Companhia das Letras, 1992, p. 46.

⁴⁰¹ Para sua biografia, ver o verbete “Ibn Battuta”. In: *The Encyclopaedia of Islam*. Ed. Bernard Lewis. Leiden: E. J. Brill, 1968, vol. I, pp. 735-736; Remke KRUK. “Ibn Batuta: travel, family life, and chronology”. *Al-Qantara* (Madrid), vol. XVI-2, 1995, pp. 369-384.

perambulações denotam-lhe o caráter de *desbravador* – ou, pelo menos, de um sujeito curioso e dado às aventuras, determinado a aproveitar a vida⁴⁰².

Sua jornada inteira durou mais de vinte anos e, mesmo após o retorno, Battuta não havia escrito nada semelhante a um relatório. Foi somente mais tarde que ele, pelas mãos de um redator, Ibn Yuzayy, registrou suas aventuras em um manuscrito. O texto, narrado no formato de *rihla* (relatos de viagem islâmicos), parece ter dois objetivos muito semelhantes aos de Marco Polo: em primeiro lugar, fazer uma descrição fiel do mundo, de suas diversas economias e culturas; e, em segundo, entreter os leitores com um tipo de narrativa leve e interessante. Compor descrições geográficas, aliás, já era uma velha tradição muçulmana, originada a partir das culturas helenística e romana, das quais o Islã herdou não apenas os domínios, mas também parte da cultura.⁴⁰³ A obra do marroquino, em sua totalidade, apresenta-se riquíssima tanto na abundância de dados quanto na beleza da forma em que foi redigida.

Nesses dois autores, encontramos diferentes categorias do imaginário maravilhoso. Para fins de pesquisa, selecionamos as concepções que estivessem relacionadas a objetos ou fenômenos irrealis – ou melhor, cientificamente improváveis –, excluindo relatos como o do canibalismo, por exemplo, que só é maravilhosa na medida em que parece estranho para um ocidental. Nosso objeto de estudo será a maravilha aparentemente inviável ou impossível. Trataremos de três categorias: o hibridismo, a fauna e a flora fantásticas e os prodígios humanos.

Entretanto, antes de abordar cada uma dessas categorias, confrontando as menções e as opiniões do mais conhecido viajante cristão com as do mais conhecido viajante muçulmano da Idade Média, definiremos o conceito de maravilha – de acordo com suas características medievais – e de que forma os ocidentais viam o maravilhoso antes do tempo das Grandes Navegações.

A PROJEÇÃO MARAVILHOSA

Em geral, o “maravilhar-se” pode ter duas causas principais, quais sejam, a *estranheza* para com o objeto e a *ignorância* (desconhecimento) a respeito do mesmo.

⁴⁰² Sobre sua importância como viajante no Islã, ver André MIQUEL. “L’Islam d’Ibn Battuta”. *Bulletin d’Études Orientales* (Damas), vol. III, 1978, pp. 75-83; Blanche TRAPIER. *Les voyageurs arabes du Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 1937, esp. pp. 88-96.

⁴⁰³ Arthur Percival NEWTON. *Travel and travellers of the middle ages*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co, 1930, p. 88.

Trataremos, em primeiro lugar, da estranheza.

Com a decorrência de contatos entre diversos povos, de regiões tão distantes e de culturas tão distintas, é natural que as diferenças causassem estranheza mútua. No entanto, é importante salientar que essa diferença não decorre necessariamente de algo visto, pois muitas vezes é meramente *projetada, imaginada*. Muitos escritores medievais discorreram sobre as Índias sem terem de fato posto o pé naquela região, o que não os impediu de desenvolver textos significativos sobre as extravagâncias de seu próprio imaginário. Em muitos desses casos, os redatores – monges, eruditos, etc. – baseavam-se na cultura popular ou nas heranças mitológicas da Antiguidade pagã para desenvolver obras como bestiários ou livros de maravilhas. O fundamental nisso tudo, porém, é o fato de que a projeção do diferente servia como contraponto psicológico para uma afirmação da própria identidade. Explicaremos isso a seguir.

No caso da Igreja, a utilização dos ícones fantásticos objetivava ilustrar o universo, através da diferenciação entre o que era santo, o que era mundano e o que era diabólico. Desde muito cedo, o cristianismo utilizou-se das compilações mitológicas greco-romanas para criar um palco próprio onde figuravam seres como a salamandra, o basilisco e a fênix, os quais lhe serviam de exemplo moralizador. Nisso consistiam os bestiários medievais: basicamente, na analogia entre os valores humanos e as características animais, fossem estes reais ou não. De fato, para um clérigo medieval, a existência de um ser estranho e distante como o elefante ou a girafa era tão provável quanto a de um unicórnio ou um dragão – todos lhe eram fascinantes e desconhecidos, indistintamente.

Há, porém, um processo de popularização dessa tradição maravilhosa que vem a mudar o caráter do imaginário medieval. A partir da Baixa Idade Média, a Igreja não viu mais necessidade em coibir o “maravilhar-se”, pois este já não lhe representava um perigo. É nesse cenário que o fascínio inicial pela religião transformar-se-á num progressivo cansaço: a Igreja parecia ter esvaziado sua doutrina de todo caráter maravilhoso, limitando-se a racionalizar o universo a partir de seus dogmas rígidos. O milagroso (*miraculosus*) era cada vez menos associado ao maravilhoso (*mirabilis*), ao passo que os portentos naturais – e também o elemento mágico (*magicus*) – interessavam cada vez mais o homem medieval. De modo que a preferência pelas imagens bizarras, como as de um mundo invertido, onde tudo é ao contrário (o mundo

do ócio, da nudez, da fartura e da libertinagem sexual)⁴⁰⁴ tornou-se um fenômeno de contestação à moral cristã.

Também na literatura geográfica muçulmana, o maravilhoso não era rechaçado. Nos textos de orientação das rotas e caminhos, dirigidos aos negociantes e viajantes, havia espaço para a menção das “maravilhas da terra”, embora estas estivessem associadas a fenômenos naturais considerados extraordinários (inversões climáticas, desregramentos, animais selvagens) ou a monumentos e construções humanas tidas por excepcionais (como as Muralhas de Alexandre, situadas nos confins do Cáucaso, as Pirâmides do Egito, o Farol de Alexandria)⁴⁰⁵. Também não era estranho ver destacado nas *rihlat* as “maravilhas” e costumes exóticos dos países distantes, mas a ênfase não estava nos “prodígios”, e sim em seu caráter excepcional⁴⁰⁶.

É possível fazer uma interessante relação entre os imaginários cristão e muçulmano, visando evidenciar as tendências contrárias de seu desenvolvimento – uma observação que foi feita por Le Goff ao tratar das maravilhas: enquanto o Islã tende a *humanizar* o universo, associando o caráter do homem às figuras animais, vegetais e minerais através de analogias (**ver figura 6**), o cristianismo inclina-se exatamente para o contrário – a *desumanização* do universo –, projetando a imagem de feras sobre as civilizações desconhecidas, ora tornando-os híbridos, ora fazendo-os deformados (seres sem cabeça, com olhos no peito ou com uma perna só, cujo pé é grande o bastante para protegê-los do sol)⁴⁰⁷ (**ver figura 9**).

Em segundo lugar, trataremos do desconhecimento.

As brechas no conhecimento medieval constituíam um formidável atrativo para as mais variadas especulações imaginativas. Não é à toa que a projeção do maravilhoso apontava sempre para os lugares mais distantes e desconhecidos. Pode-se buscar isso já na Grécia Antiga, cuja mitologia acercava os limites do conhecimento geográfico com

⁴⁰⁴ Tais sentimentos foram expressos em textos populares a partir do século XIII, conforme se pode ver em duas obras de Hilário FRANCO JR.. *Cocanha: a história de um país imaginário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999; *Cocanha: várias faces de uma utopia*. São Paulo: Ateliê editorial, 1998.

⁴⁰⁵ Ver, por exemplo, as menções aos povos do Gog e do Magog e às “maravilhas do mundo” em IBN KHORDADBEH. *Kitâb al-Masâlik wa-al-Mamâlik* (Le Livre des Routes et des Provinces). Publié, traduit et annoté par C. Barbier de Meynard. In: *Journal Asiatique*, 6^a série, vol. V, jan-fev 1865, pp. 490-494, 516-517.

⁴⁰⁶ Ver os comentários de Sulaiman sobre o canibalismo dos povos do Ceilão ou sobre a marca do pé de Adão, numa montanha situada nas Ilhas Maldivas. Gabriel FERRAND (trad). *Voyage du marchand arabe Sulayman en Indie et en Chine rédigé en 851 suivi des remarques de Abu Zayd Hasan* (vers 916). Paris: Bossard, 1922, pp. 33, 43. Para a análise do “maravilhoso” na *rihla*, ver Maria Cândida Ferreira de ALMEIDA. “Palavras em viagem: um estudo dos relatos de viagens medievais muçulmanos e cristãos”. *Revista Afro-Ásia* (Salvador), nº 32, 2003-2005, p. 89.

⁴⁰⁷ Jacques LE GOFF. “O maravilhoso no Ocidente medieval”. In: *IDEM. O maravilhoso e o cotidiano do Ocidente medieval*. São Paulo: Edições 70, 1985, p. 27.

seres mágicos – por exemplo, os hiperbóreos, criaturas pacíficas que jamais sofrem de doenças, cujo lar era o extremo norte, ou os pigmeus, minúsculos habitantes das zonas tórridas do extremo sul. Quanto ao Oriente, os gregos faziam projeções não menos fantásticas, ao conceber a imagem dos *seres* como os fabricantes da seda, criando uma porção de lendas acerca de seu reino longínquo e do método de produção de seu precioso tecido.⁴⁰⁸ Admiravam-se, em especial, os romanos do produto tão delicado que lhes chegava de tão longe, e embora a estranheza tenha desaparecido rapidamente, o fator do desconhecido seria motivo de especulações ainda por séculos. Entretanto, nota-se que, na medida em que as relações comerciais aumentam, ligando cada vez mais as civilizações e favorecendo a troca cultural, o horizonte maravilhoso precisou ser empurrado para mais longe, onde as coisas ainda eram desconhecidas⁴⁰⁹. É somente no final da Baixa Idade Média que as vias terrestres e marítimas permitem aos viajantes completar o trajeto inteiro, do Ocidente ao Oriente, podendo enfim contemplar com seus próprios olhos a matéria maravilhosa de que tanto se falava.

Se as maravilhas vão sendo lançadas cada vez para mais longe, a crescente universalização dos contatos entre as civilizações conduziria ao iminente fim do “maravilhar-se” – pelo menos do modo como ele existira na Idade Média. Pois o “maravilhar-se” é, essencialmente, um sentimento de não-apropriação. Quando a ocorrência ou o objeto maravilhoso torna-se apropriável, inteiramente apreensível e palpável, perde por inteiro seu caráter surpreendente e, a partir daí, torna-se algo corriqueiro. Acrescente-se ainda um outro determinante, qual seja, o da credulidade: pois nem tudo que se crê é verdadeiro.

Assim, o “maravilhar-se” é, além de um fenômeno não-apropriável e pessoal, extremamente perspectivo. É nesse sentido que se pode embasar uma diferenciação entre a admiração causada em um cristão e em um muçulmano sobre uma mesma maravilha. A importância da perspectiva está implícita na própria palavra “maravilha” (*mirabilis*) e no verbo “maravilhar-se” (*mirari*, *admiratio*), onde se evidencia um radical comum, “*mir*”, cujo sentido é “mirar”, “olhar”; é daí que surgem palavras como *miroir* (espelho), que denotam uma idéia de troca entre o observador e o observado. A palavra

⁴⁰⁸ Luce BOULNOIS. Luce BOULNOIS. *A rota da seda*. Mira-Sintra: Publicações Europa-América, 1999, p. 18.

⁴⁰⁹ Jean-Paul ROUX. *Les explorateurs au Moyen Âge*. Paris: Hachette, 1995, propõe a idéia de um alargamento da visão de mundo e de um recuo dos elementos maravilhosos na descrição dos povos a partir do século XIII, quando se deu a primeira expansão européia por conta das viagens de missionários, mercadores e aventureiros.

“*monstrare*”, da qual deriva o termo “monstro”, engloba o sentido original de “mostrar” – ou seja, o “monstro” só é monstruoso sob uma perspectiva determinada⁴¹⁰.

Com o tempo, encaminhou-se uma racionalização da maravilha, o que levou inelutavelmente ao seu fim. Mas, ainda assim, os séculos XII, XIII e XIV caracterizaram-se pelo maior contato entre Ocidente e Oriente, num momento em que as culturas cristã e muçulmana deparavam-se com mais intensidade do que nunca, simultaneamente à existência do maravilhar-se – um período curto, porém rico em relatos, o que permite uma comparação entre a visão dos integrantes dessas culturas.

HIBRIDISMO

Dentre as maravilhas presentes nos relatos de viagem, o hibridismo é a mais espantosa e peculiar. Em nossos dois autores, essa é uma categoria rara, dado o fato de que os seres híbridos, em essência, são projeções imaginárias. Nos relatos de João de Mandeville, por exemplo, abundam as mais extraordinárias aparições; mas isso se dá provavelmente porque ele não esteve realmente no Oriente⁴¹¹. Marco Polo e Ibn Battuta relatam, na maior parte do tempo, as coisas que vêem, e talvez por isso as criaturas híbridas lhes sejam mais escassas.

Como qualquer outra maravilha, é difícil identificar a origem ou mesmo um eixo condutor para a fantasia dos seres deformados ou “misturados” que habitariam as regiões desconhecidas. Se os viajantes não vêem, de fato, os seres híbridos (o que é de se supor), por que os mencionam? Em praticamente toda a menção a essas criaturas, parece ficar claro que o narrador não teve um contato real, mas, no máximo, “ouviu dizer” a seu respeito.⁴¹² Os seres híbridos só existem, assim, no plano abstrato dos relatos orais. Mas qual a sua origem? Não parece sensato atribuir a essa ou aquela mitologia a origem definitiva de um relato oral; o próprio termo “origem” é volátil demais para ser usado. Se viajantes medievais mencionam um ser que figura nos mitos gregos, por exemplo, mais acertado seria falar em uma apropriação, a partir de uma

⁴¹⁰ Caroline Walker BYNUM. “Wonder”. *American Historical Review* (Nova York), vol. 102-1, 1997, pp. 1-26.

⁴¹¹ Ana PINTO. “Anotaciones sobre la version inglesa de *Los viajes de Sir John Mandeville*”. *Revista de Filología Románica* (Madrid), nº 8, 1991, pp. 163-178.

⁴¹² MARCO POLO. *O livro das maravilhas: a descrição do mundo*. Introdução e notas de Stéphane Yerasimos. Tradução de Elói Braga Jr. Porto Alegre: L&PM, 2006, p. 214, nota 269, onde o comentador da obra informa que o viajante não esteve pessoalmente nas Ilhas de Andaman, tendo possivelmente recolhido as informações sobre os cinocéfalos de relatos orais.

“herança” cultural, conforme Jacques Le Goff propõe.⁴¹³ Esses viajantes repassam o mito, da maneira que bem entendem; podem aceitá-lo, rejeitá-lo ou modificá-lo, uma vez o tendo conhecido. Nesse sentido, o termo “herança” revela-se o mais adequado.

A herança mitológica, ainda quando limitada à categoria do hibridismo, é bastante vasta. No Egito Antigo, por exemplo, encontramos o culto a seres híbridos: *Hórus*, filho de Ísis e Osíris, é representado com corpo humano e cabeça de falcão; *Sebek* (ou *Sobek*) é o deus meio homem, meio crocodilo. De igual forma, a mitologia grega se apresenta como fonte fecunda de seres híbridos. À guisa de exemplo, citaremos os centauros (metade homem, metade cavalo) e o Minotauro (filho amaldiçoado de Pasífae, rainha de Creta; ele possui a cabeça e a cauda de touro, pois havia sido gerado num adultério entre Pasífae e Zeus, ora transmutado num touro).

Como e se os viajantes medievais assimilaram essas e outras fontes de cultura, na descrição das criaturas fantásticas que narram, é praticamente impossível saber. E é especialmente complicado tratar do assunto quando se tem em mente a existência das imagens arquetípicas, ou seja, os símbolos e associações que todas as culturas humanas fazem de forma quase idêntica, independente de terem contato entre si – as “*ficções mães de todo o pensamento humano*”⁴¹⁴.

De todo modo, podemos achar diversas semelhanças entre os seres híbridos das mitologias antigas e os seres descritos pelos nossos dois viajantes.

Tanto em Marco Polo quanto em Ibn Battuta, há um interessante relato que se repete: o dos cinocéfalos, homens com cabeça de cão.

Convém esclarecer que os homens-lobo, ou homens-cães, apareciam com frequência no imaginário do Ocidente medieval⁴¹⁵, inclusive entre os “povos maravilhosos” do Oriente, como se pode ver no texto intitulado *Semelhança do Mundo*, onde consta que, nas Índias, haveria mulheres que davam à luz filhos com a forma de cães e que estes, ao envelhecer, “*ficam todos negros, e vivem muito mais que nós*”⁴¹⁶.

⁴¹³ Jacques LE GOFF. “O maravilhoso no Ocidente medieval”. *Art. cit.*, pp. 20-21; “O Ocidente Medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico”. In: *IDEM, Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura do Ocidente* (Imprensa Universitária). Lisboa: Estampa, 1980, pp. 263-280; verbete “Maravilhoso”. In: Jacques LE GOFF & Jean-Claude SCHMITT (dirs). *Dicionário temático do ocidente medieval*. São Paulo: EDUSC, 2002, vol. 2, pp. 105-120.

⁴¹⁴ Pierre BRUNEL. *Dicionário de mitos literários*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005, p. 90.

⁴¹⁵ A respeito, ver Claude LECOUEUX. *Fées, sorcières et loup-garous au Moyen Âge: histoire du doublé*. Paris: Imago, 2001; Laurence HARF LANCNER. “La métamorphose illusoire: des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup garou”, *Annales ESC*, n° especial, 1, 1985, pp. 208-226.

⁴¹⁶ *Semelhança do mundo*. In: Ricardo da COSTA (org). *Testemunhos da História: documentos de História Antiga e Medieval*, *op. cit.*, p. 266.

Numa crônica armênia escrita em 1270, Kiragos Kantzaguetsi informava, por sua vez, que nos territórios situados além de Khatai havia uma terra habitada por mulheres com forma humana e homens com a forma de cães, desprovidos de razão, “*grandes e peludos*”, que se alimentavam unicamente da carne dos animais que caçavam⁴¹⁷.

A sua imagem híbrida é facilmente associável à do deus egípcio Anúbis, cujo corpo de homem é encimado por uma cabeça de chacal; no entanto, a vinculação entre o mito antigo e os cinocéfalos é duvidosa. Ibn Battuta descreve-os assim: andam nus, e às vezes escondem o pênis em um segmento de bambu pintado, que prendem à cintura; suas mulheres cobrem-se com folhas. O relato de Marco Polo não difere muito desse, embora, em seu caso, haja uma menor profusão de detalhes (**ver figura 10**).

Em ambos os autores, é difícil apreender seus possíveis juízos de valor, na medida em que se limitam a descrever o que vêem ou ouvem. Quando escreve que os cinocéfalos “*fornicam como as bestas*” (sem esconder-se para fazê-lo), Ibn Battuta dá uma amostra importante de suas considerações morais; pois fica evidente que ele desaprova o ato sexual visualmente explícito. Ao não possuírem tal pudor, os cinocéfalos igualam-se aos animais – é como se ele assim o dissesse. Há um trecho particularmente interessante sobre os costumes dos cinocéfalos:

*“Se um casal cometer adultério, o homem é castigado a morrer na cruz, a não ser que se apresente um amigo ou um escravo seu para ser crucificado em seu lugar, e nesse caso ele fica livre. O castigo da mulher consiste em que o sultão mande que todos os seus criados fornicuem com ela em sua presença, um atrás do outro, até que morra, sendo então jogada ao mar.”*⁴¹⁸

Apesar de se tratar de um povo híbrido, Ibn Battuta parece identificar-se com parte de seus costumes, dado que, na tradição islâmica, é freqüentemente aplicado o castigo físico em diferentes casos de má conduta, como o adultério. Ainda que a punição aplicada pelos cinocéfalos seja aparentemente cruel, um viajante islâmico não veria isso com estranheza. Além disso, quando menciona que nesse povo os homens podem ter até trinta mulheres, fica evidente o paralelo cultural com o Islã.

Em parte, a perspectiva ocidental também adotava certa tolerância para com os cinocéfalos, a despeito de seu caráter monstruoso. Em João de Mandeville, por

⁴¹⁷ *Chronique de Guiragos Kantzaguetsi*. In: E. DULAUNIER. “Les mongols d’après les historiens arméniens, fragments traduits sur les textes originaux”. *Journal Asiatique*, 5ª série, vol. 11, 1858, p. 472.

⁴¹⁸ IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Introducción, trad. y notas de Serafin Fanjul y Federico Arbós. Madrid: Alianza, 1987, p. 708.

exemplo, podemos ler que os homens com cabeça de cão “*são pessoas razoáveis e de bom intelecto*”. Essa afirmação, segundo Carlo Ginzburg, é um argumento do escritor em defesa da idéia de que eles seriam capazes de compreender a fé cristã e, portanto, de serem convertidos, pois “*não há ninguém ali [nas ilhas orientais] [...] que não tenha ao menos [...] algum ponto importante da nossa crença*”⁴¹⁹. Podemos notar que parte dessa intenção evangelizadora está também presente em Marco Polo.

Como um viajante afeito às viagens marítimas, Polo pode ser associado aos marinheiros. Para qualquer um deles, o costume mais estimado é (ou parece ser) o da boa recepção. Era-o assim desde Ulisses, protagonista da epopéia homérica. E na medida em que os cinocéfalos são comumente relacionados ao barbarismo, uma de suas características comuns é a de não serem hospitaleiros. Assim como o ciclope Polifemo, com o qual Ulisses, viajante dos mares, depara, os cinocéfalos são o signo comum – e talvez arquetípico – do não-civilizado, que não partilha das normas de convivência social nem internas nem externas, como os hábitos comerciais. “*Cruel, grosseiro e feroz*”⁴²⁰: termos tanto relacionáveis aos cinocéfalos quanto a Polifemo.

Do povo de Ferlec (Atjeh), por exemplo, Marco Polo diz que “*são antropófagos e comem toda espécie de carne*”. É notável que a selvageria e a antropofagia estejam freqüentemente vinculadas, e mais uma vez torna-se possível um paralelo com a Odisséia – já que Polifemo devorara alguns companheiros de Ulisses. Quanto aos habitantes de Basmã (Pasei), nas palavras do veneziano: “*é gente totalmente selvagem, sem lei, e vive como os animais [...] estão tão apartados do mundo que ninguém pode chegar até eles [...]*”⁴²¹.

A questão da alteridade não-civilizada, no entanto, já perdia força no final do medievo. Na Alta Idade Média, era comum associar as aberrações híbridas aos povos remotos; na Baixa Idade Média, pelo contrário, começou-se a relacionar as antípodas (terras extremas) com o fausto e o Paraíso Terrestre, como o reino cristão do Oriente do Preste João, por exemplo. Isso se deve, em boa parte, ao surgimento do grande império mongol e, por outro lado, pela grandeza de cidades como as da China.

⁴¹⁹ Carlo GINZBURG. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 91.

⁴²⁰ Guillermo GIUCCI. *Viajantes do maravilhoso, op. cit.*, pp. 52-53.

⁴²¹ MARCO POLO. *O livro das maravilhas: a descrição do mundo*. Introdução e notas de Stéphane Yerasimos, tradução de Elói Braga Jr. Porto Alegre: L&PM, 2006, p. 208.

FAUNA E FLORA FANTÁSTICAS

Foi na Antigüidade greco-romana que os medievais se inspiraram para compor as bases de sua projeção maravilhosa da fauna e da flora fantásticas. Seu conhecimento herdado passou por ampliações e modificações, através das tradições oral e escrita.

Obras enciclopédicas produzidas na Antigüidade revelaram-se uma fonte importantíssima para os escritos medievais. Se a célebre *Collectanea rerum memorabilium*, de Julio Solino (século III d.C.), foi-lhes a inspiração principal sobre temas gerais do maravilhoso, a *Historia Naturalis*, de Plínio (século I d.C.), foi mais do que isso: continha uma vasta compilação de cosmologia, astrologia, zoologia, botânica, farmacologia natural, medicina e mineralogia, entre tantas outras ciências⁴²². Seus escritos serviram de base não apenas para o imaginário do medievo, como também contribuíram para o desenvolvimento de diversos campos das ciências. Quando discorre sobre a fauna e a flora, Plínio não separa o cotidiano do fantástico. Assim, a cultura medieval que nele se inspirava não fazia distinção rigorosa entre o real e o imaginário.

Porém, se se quer buscar as primeiras contribuições para a visão medieval das maravilhas naturais do Oriente, é preciso recuar até a Grécia do século IV a.C., à obra de Megástenes, a *Indica*. Megástenes fora enviado como embaixador até Magadha, na atual Índia*, e, uma vez tendo retornado, trouxe consigo um grande conhecimento acerca da cultura indiana, cuja originalidade serviu de base para o pensamento de Platão (século V a.C.) e para os neoplatônicos, como Plotino (século III d.C.).⁴²³ Esse dado é significativo na medida em que, posteriormente, essas perspectivas culturais apropriadas da Índia serviriam de ponto-de-vista para os viajantes ocidentais contemplarem a própria Índia – tanto Marco Polo quanto Ibn Battuta.

No próprio século IV a.C., e ainda antes de Megástenes, um outro grego – Ctésias de Knidos – escreveu um tratado sobre a Índia (*Persica*), tratando de animais como o unicórnio, o grifo e a mantícora. Seguiu-se, na Antigüidade, uma sucessão de relatos interessados no tema do Oriente. Em *Historias*, Heródoto intercala seu relato

⁴²² Anca CRIVAT-VASILE. “Mirabilis oriens: fuentes y transmisión”. *Revista de filología românica* (Madrid), nº 11-12, 1994-1995, pp. 3-15.

* O termo “Índia”, aliás, só viria a ser utilizado posteriormente. O nome provém de *Sapta-Sindhu* (Sete Rios), em referência aos sete rios que se unem naquela região, formando a corrente principal, cujo nome veio a ser Sindhu (rio Sind). Os persas a designavam pelo mesmo nome, embora alterando *Sindu* por *Hindu*, porque em iraniano o “s” é lido como “h”. Enfim, dos persas, esse nome chegou aos gregos, que lhe amputaram o “h”, de onde as designações *Indos* e *Índia*.

⁴²³ Philip RAWSON. *Indian Asia: the making of the past*. Oxford: Elsevier-Phaidon, 1977, pp. 33-34. In: Lilian Cristina GULMINI. *O Yogasūtra, de Patañjali: tradução e análise da obra, à luz de seus fundamentos contextuais, intertextuais e lingüísticos*. São Paulo: s.ed., 2002.

histórico com passagens sobre vegetações espantosas e animais de tamanho extraordinário na Índia. Dentre eles, o grifo (do grego *grifon*), animal híbrido e alado⁴²⁴.

O mito do grifo é de origem grega, embora sua forma e seu significado tenham sido várias vezes alterados, na medida em que ele era incorporado por outras culturas. A princípio, o grifo simbolizava ora a persistente vigilância, ora a soberba arrogante; nos bestiários, sua imagem foi, posteriormente, associada a Jesus Cristo, dado o seu domínio tanto da terra quanto dos céus. Claudio Aeliano (século III d.C.), em sua *De Natura Animalium*, escreve que:

*“Ouvi dizer que o animal indiano chamado grifo é um quadrúpede, como o leão; que possui garras de enorme força [...], que as penas ao longo de seu dorso são negras e as do peito são vermelhas, enquanto as das asas são brancas. E Ctésias relata que o pescoço do grifo é coberto de penas de um azul mais escuro, que ele tem o bico de uma águia [...]. Seus olhos, diz ele, são de fogo.”*⁴²⁵

A obra de Aeliano compila uma porção de comparações entre os seres fantásticos e os homens, num gênero literário que seria adotado mais tarde para a composição dos bestiários. Nesse relato, em particular, ele apresenta algumas características da imagem típica do grifo – imagem essa que será buscada e, conseqüentemente, desmentida por Marco Polo, quando se depara com o suposto animal das “ilhas de Madeigastar” (Somália): *“Estes pássaros [...] não são como as pessoas os imaginam, com cabeça de leão e corpo de águia. Aqueles que os viram dizem que eles são, na realidade, como águias muito grandes”*⁴²⁶.

Fica bastante evidenciada a intenção do veneziano: desmentir o que se conta. Identifica-se aí o seu espírito crítico. Tanto mais que, em sua narrativa, ressalta categoricamente que sobre o grifo apenas “ouviu dizer”. Segundo contam, o grifos medem trinta passos de asa a asa e, quando caçam, erguem um elefante até o céu e de lá o atiram, para depois descer e devorar o seu cadáver.

Além da crítica, Marco Polo apresenta uma certa interpretação. Conta que a gente das “ilhas de Madeigastar” chamam os grifos de *rute*, e que não lhes dão outro nome; “mas, *comparando* as suas descrições, achamos que deve ser aquele a que

⁴²⁴ Uma abordagem ampla a respeito da perspectiva de Heródoto com respeito à alteridade é desenvolvida por François HARTOG. *O Espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

⁴²⁵ Para o texto em latim, ver CLAUDIUS AELIANUS. *De Natura Animalium*, livro IV, cap. XXVII. Documento disponível on-line: <http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Roman/Texts/Aelian/home.html> (acessado em 27/12/2006).

⁴²⁶ MARCO POLO. *O livro das maravilhas*, op. cit., p. 244.

chamamos grifo”.⁴²⁷ Está aí explícita, nas palavras do próprio viajante, o seu interesse pela investigação e pela *comparação* – termo que ele próprio utiliza. Além do mais, há uma semelhança entre o termo *rute*, descrito por Polo, e a denominação *rukḥ*, que é a designação árabe para o grifo⁴²⁸; mais um indício de que a associação feita pelo viajante estava correta. Contra ele, porém, existe outro argumento: o mito da ave *roc*, que é capaz de erguer um elefante nos ares. Por um lado, esse mito trata especificamente de uma ave, e não de um grifo (o que tornaria a sua associação errônea)⁴²⁹; em contrapartida, o próprio termo *roc* assemelha-se ao árabe *rukḥ*, que sabidamente designa os grifos.

Entre a flora fantástica, encontramos freqüentemente as árvores sagradas. Há uma extensa bibliografia acerca do mito da Árvore Única, que não nos interessa tratar aqui, porque as menções feitas por nossos dois autores não a incluem. O mais próximo dela seria a planta descrita por Ibn Battuta⁴³⁰: uma árvore sagrada de Yurfattan, que cresceu diante de uma mesquita e que só deixa cair uma folha a cada ano; na folha, há sempre inscrita uma frase em árabe: “*Não há outro deus senão Alá e Maomé é seu profeta*”. Seja um mito local, seja uma invenção do próprio viajante, a alegoria dessa árvore sagrada parece só ter uma finalidade: inferir a superioridade da fé islâmica.

Marco Polo procura refutar antigas maravilhas como a dos pigmeus:

“*Quero desmentir o que dizem dos pigmeus das Índias. Há, na realidade, nesta ilha, uma espécie de macacos muito pequenos, com cara como a dos homens. Os indígenas apanham-nos e arrancam-lhes todo o pêlo, menos o da barba e de outros lugares, à semelhança dos homens; matam-nos e fazem-nos secar e curtem-lhes a pele com cânfora e outras espécies, para que não apodreçam, nem deitem mau cheiro. E assim curtidos e pelados, os apresentam à venda e isso tem feito acreditar que são homens. Mas a verdade é que nunca se viu na Índia um homem, mesmo muito pequeno, que seja desse tamanho.*”⁴³¹

A certeza com que o veneziano relata tal fato é gritante. Pela ênfase, pode-se supor que ele tenha de fato visto tais macacos, associando-os ao mito dos pigmeus.

Um relato do tangerino soa curiosamente parecido ao do veneziano. Segundo Battuta, existe, nas montanhas do Ceilão, uma espécie de macacos com comportamento

⁴²⁷ *Idem*, pp. 244-245.

⁴²⁸ *Idem*, p. 246, nota 298.

⁴²⁹ Michèle GUÉRET-LAFERTÉ. *Sur les routes de l'Empire Mongol: ordre et rhétorique des relations de voyage aux XIII^e et XIV^e siècles*. Paris: Honoré Champion, 1994, p. 260.

⁴³⁰ IBN BATTUTA. *A través del Islam*, *op. cit.*, p. 652.

⁴³¹ MARCO POLO. *O livro das maravilhas*, *op. cit.*, p. 209.

humano.⁴³² Eles têm um líder, distinto por sua coroa de folhas, e que caminha sempre com um bastão. Por vezes essa espécie tenta manter relações sexuais com humanos. Seu comportamento, conforme narra, é muito assemelhado ao dos homens. Mais uma vez, transfere a responsabilidade das informações a terceiros: ao sheik Otman e também a alguns homens de sua confiança.

Dentre as associações críticas feitas por Marco Polo, uma das mais interessantes é a do unicórnio.

A origem desse mito é bastante controversa. O unicórnio provém de uma lenda oriental contida no *Atarva Veda*, o quarto *Veda* sagrado do hinduísmo. O Ocidente apropriou-se de sua figura e a manteve associada às Índias; no entanto, foram tantas as flutuações de sua imagem e simbologia ao longo do tempo que, em comum, os unicórnios de todas as épocas e culturas só têm uma característica: ter um só chifre. Seu perfil oscilou entre a fera híbrida e o ignóbil estatuto de cabra⁴³³. Os próprios bestiários medievais não decidiam, em definitivo, que caráter iriam dar-lhe. Foi somente pela Baixa Idade Média que se definiu um perfil estável do unicórnio, cujo mito, a partir de então, assentava-se numa imagem, muitas vezes retratada em iluminuras e tapeçarias, como a famosa *Dama e o Unicórnio**: o cavalo branco e altivo, de chifre espiralado, cuja pureza tenaz a tudo vencida e a ninguém permitia capturar; sua única fraqueza eram as virgens, que podiam sempre domá-lo. Segundo os bestiários, a jovem mostra-lhe o seio:

“E pelo cheiro
Monosceros [Unicórnio] *a sente*.

Vai até ela
Beija-lhe o seio
E dorme à sua frente.”⁴³⁴

Essa é a representação que Philippe de Thaon (século XII) apresenta do encontro da virgem com o unicórnio em seu bestiário, o *Physiologus*. Curiosa é a presença dessa

⁴³² IBN BATTUTA. *A través del Islam*, op. cit., pp. 688-689.

⁴³³ Para os traços gerais do mito, ver Roger CALLOIS. “O mito do unicórnio”. *Diógenes* nº 9, 1985, pp. 110-118.

* Célebre tapeçaria francesa do século XV, exposta atualmente em Paris, no Musée National du Moyen Âge – Thermes de Cluny.

⁴³⁴ PHILIPPE DE THAON. *Physiologus*. In: Albert PAUPHILET (ed). *Poètes et romanciers du Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 1967, p. 265. Ver também Maurice VAN WOENSEL. *Simbolismo animal na Idade Média: os bestiários: um safári literário à procura de animais fabulosos*. João Pessoa: UFPB, 2001, pp.49-50.

conotação erótica no texto sacro, mas que se justifica pelo caráter moralista. Há obviamente uma relação com a dicotomia entre o mundano e o divino, onde o sentimento carnal é a fraqueza do homem.

Uma vez estando na Índia, Marco Polo deparou com um animal que se afigurava muito semelhante ao unicórnio, embora tivesse que ver com a concepção mais primitiva – a do unicórnio bestial. Tinha diante de si um quadrúpede dotado de grande chifre: o rinoceronte.

*“A cabeça é semelhante à de um porco selvagem [...]. É um animal muito feio. Não é verdade que estes animais se deixam prender por uma donzela virgem, pois são temíveis, ao contrário do que deles contam”.*⁴³⁵

Apura-se aí a sua intenção de desfazer o mito do belo unicórnio, atestando que, de fato, não passava de um animal feio. Mas seu relato inclui, sobre a descrição do rinoceronte, uma característica maravilhosa: segundo Polo, o animal possuiria um grilhão na língua, com a qual podia ferir. Em comparação, Ibn Battuta se limita a descrever os animais – o rinoceronte na Índia, assim como o hipopótamo na África – como estranhezas da natureza, mas, de todo modo, vazias de qualquer caráter maravilhoso⁴³⁶.

As diferenças de abordagem e de enfoque entre os dois autores têm, entre tantas possíveis justificativas, a de sua filiação religiosa. Ibn Battuta parece não ter outro compromisso com a maravilha senão deleitar o seu leitor; Marco Polo, pelo contrário, sofre uma exigência religiosa ao mencionar as maravilhas. Desde Santo Agostinho, paira entre os cristãos a idéia de que os grandes portentos estão no mundo para provar a cada dia a capacidade de Deus de criar coisas espantosas; servia, assim, de prova para quem contestasse o retorno de Cristo. Embora Marco Polo não estivesse diretamente vinculado à Igreja, o imperativo do “maravilhoso útil ao milagroso” agia sobre a sua descrição, ficando ele dividido entre o “espírito crítico” e o “espírito crédulo”⁴³⁷. Neste sentido, Frei Francisco de Pepuris de Bolonha, primeiro tradutor das *Viagens* de Marco Polo para o latim, em 1485, escreve no prólogo:

“E para que não pareça tal labor vão e inútil [a tradução], pensei que da leitura deste volume os homens fiéis poderiam obter de Deus o merecimento de muitas graças,

⁴³⁵ MARCO POLO. *O livro das maravilhas*, op. cit., p. 208.

⁴³⁶ IBN BATTUTA. *A través del Islam*, op. cit., pp. 489-490.

⁴³⁷ Guillermo GIUCCI. *Viajantes do maravilhoso*, op. cit., p. 77.

já que, ao contemplar as obras do Senhor, maravilhados pela variedade, formosura e grandeza de suas criaturas, admirarão com devoção seu poder e sua sabedoria.”⁴³⁸

Se não um guia para viajantes e comerciantes, se não um informativo geográfico e cultural, e se não uma leitura de entretenimento, os relatos de Polo eram, ao menos, uma ode aos valores cristãos; ainda que refutando muitas das maravilhas anteriormente mencionadas pelos bestiários, o seu relato ainda maravilha e ainda se presta a lições de caráter moral. O viajante teria propositalmente dado margem a esse tipo de leitura?

OS PRODÍGIOS HUMANOS

“São assombrosas todas as coisas que fazem”⁴³⁹, comenta Ibn Battuta a respeito dos brâmanes. Por “prodígios humanos”, deve entender-se nada mais específico do que isso: os feitos maravilhosos realizados por homens ou mulheres.

A categoria dos prodígios engloba uma gama variada de relatos. Se os brâmanes são citados como feiticeiros, e o próprio Marco Polo os designa como encantadores de peixes e pássaros⁴⁴⁰, pode-se mencionar outras realizações humanas – não tão mágicas – que assombram os ocidentais da mesma forma: as estranhezas culturais.

Um dos costumes indianos que mais chama a atenção dos viajantes é o da auto-incineração. Segundo Marco Polo, quando alguém é condenado à morte, a execução é realizada pela própria pessoa, “em amor ao [seu] ídolo”; e relata que “a sua viúva lança-se às chamas e faz-se queimar como exemplo”⁴⁴¹. Pouco tempo depois, o franciscano Odorico de Pordenone mencionará esse mesmo costume⁴⁴², mas é Ibn Battuta quem oferece maiores detalhes, explicando que as viúvas não tinham obrigação de se lançar às chamas, e geralmente o faziam em sinal de honra e lealdade aos maridos⁴⁴³.

Em sua narrativa, Marco Polo procurou não figurar como personagem dos relatos, limitando-se ao papel de testemunha. O texto de Ibn Battuta toma o caminho

⁴³⁸ *El libro de Marco Polo*. Texto disponível on-line: http://www.buenvivir.org/biblioteca/marco_polo.pdf (acessado em 26/12/2006).

⁴³⁹ IBN BATTUTA. *A través del Islam*, op. cit., p. 235.

⁴⁴⁰ MARCO POLO. *O livro das maravilhas*, op. cit., p. 216.

⁴⁴¹ *Idem*, p. 219.

⁴⁴² ODORICO DE PORDENONE. *Relatório*. In: Ildelfonso SILVEIRA (trad). *Crônicas de viagem: franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Polo (1245-1330)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, p. 307.

⁴⁴³ IBN BATTUTA. *A través del Islam*, op. cit., pp. 502-504.

inverso, na medida em que seu narrador é muitas vezes o personagem principal. Quando narra o costume da auto-incineração, por exemplo, o viajante muçulmano se inclui na cena: conta que, por ter ficado curioso, seguiu as viúvas até o local onde realizariam seu ritual pré-morte, e que a visão que teve foi tão espantosa que quase caiu do cavalo.⁴⁴⁴ Marco Polo evitava enfatizar as suas próprias realizações por receio de entediar seus leitores, e é possível que Ibn Battuta, em sua *rihla*, tenha se incluído freqüentemente como personagem justamente para agradar os seus. Os gostos divergiam.

Um elemento comum na narrativa de ambos é o grupo dos yoguis “idólatras”, na Índia. Marco Polo, que utilizou o termo “gioguis” para designá-los, enxergou naquele grupo um clero e, quanto aos seus estabelecimentos, chamou-os de mosteiros (pois viviam reclusos); ao passo que Ibn Battuta considerou-os como uma comunidade de bruxos. É provável que os tenha associado aos adeptos do sufismo, corrente mística muçulmana que cultivava hábitos de reclusão, meditação e pobreza – em especial a ordem dos dervixes⁴⁴⁵. De qualquer modo, em nenhum momento é feita menção textual a estes últimos.

A característica mais importante desses yoguis (ou brâmanes) é o asceticismo extremado. Enquanto Marco Polo desenvolve uma narrativa sóbria, comentando a respeito do jejum dos yoguis, Ibn Battuta não hesita em conferir-lhes a capacidade extraordinária de ficar meses sem comer nem beber; e menciona que, segundo ouviu dizer, alguns são capazes de suportar até um ano de abstinência alimentar. Em seus relatos, foi mais além e contou que esses bruxos costumavam cavar buracos no solo para se enclausurarem.

O jejum é um importante elemento da tradição islâmica, o que talvez tenha colaborado para a simpatia de Ibn Battuta para com os yoguis. Marco Polo, por sua vez, identificou nesse mesmo hábito um outro tipo de relação com os valores cristãos. Relatou que, ao interrogá-los sobre a razão de andarem nus, responderam:

*“Andamos nus, porque assim viemos ao mundo e nada queremos do mundo. E não temos vergonha porque não pecamos, e não é vergonha mostrar a cara, nem as mãos, nem qualquer outra coisa, pois não cometemos pecado de luxúria. Vós outros haveis entregado vossos corpos à luxúria, e por isso tendes vergonha de mostrá-los e assim os trazeis cobertos.”*⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ IBN BATTUTA. *A través del Islam*, op. cit., p. 504.

⁴⁴⁵ Ian Richard NETTON. “Myth, Miracle and Magic in the *Rihla* of Ibn Battuta”. Citado por Maria Cândida Ferreira de ALMEIDA. “Palavras em viagem: um estudo dos relatos de viagens medievais muçulmanos e cristãos”, Art. cit., p. 107.

⁴⁴⁶ MARCO POLO. *O livro das maravilhas*, op. cit., p. 229.

O que chama a atenção nesse texto é a presença de termos como “pecado” e “luxúria”, numa fala atribuída aos brâmanes de fé não-cristã. Como é mais provável que esses yoguis não conhecessem tais termos, é de se supor que Marco Polo tenha *interpretado* as informações que obteve, relatando-as com um vocabulário cristão.

De uma forma ou de outra, o veneziano revelou-se bastante ousado ao salientar nessa comunidade de “idólatras” um conjunto de virtudes que a maioria dos monges cristãos não atinge; pois afirmou que eles “evitam fazer tudo aquilo que consideram pecaminoso, *mais do que nenhuma outra criatura no mundo*”. Outra ousadia teria sido a comparação entre a água benta e o esterco de boi, dado que os yoguis ungiam-se com esse segundo. Ele próprio parece ter-se dado conta dessas quase heresias porque, ao finalizar a descrição dos yoguis, lançou as seguintes palavras, deslocadas no contexto e contraditórias com relação ao que já havia sido dito: “*são assim cruéis e idólatras*”⁴⁴⁷.

Outra atribuição importante desses yoguis é a utilização de poderes ocultos. Possuíam conhecimentos medicinais muito avançados. Segundo Ibn Battuta, havia muitos muçulmanos na Índia que os procuravam para curar doenças como lepra e elefantíase; e quem vai à sua procura “*se retira com eles [yoguis] uma boa temporada e se cura, pela graça de Deus*”⁴⁴⁸. É preciso lembrar que, para Ibn Battuta, esses yoguis são bruxos e sua medicina está fortemente vinculada à magia. De modo que, ao atribuir a cura dos doentes à graça de Deus, ele revela que não considera as magia pagã avessa à fé islâmica. Pelo contrário, ela é um fenômeno natural, não-religioso, quase científico.

Uma tal leitura da realidade é incompatível com a doutrina cristã, para quem os portentos não-milagrosos são geralmente obras do demônio. Essa característica moralizante está presente nos relatos de Marco Polo: quando depara com cristãos feiticeiros na ilha de Escoréia (Socotra), menciona as suas mágicas sob o nome de “sortilégios”. As magias consistiam basicamente no controle dos ventos e das marés; e o texto deixa subentendido que havia mais prodígios, mas “*são de tal natureza que é melhor não os contarmos neste livro, porque [vós, leitores] os achariam estranhos e talvez se escandalizassem muito, e por isso nos calaremos*”⁴⁴⁹.

Se Marco Polo restringiu-se em sua narrativa, temendo a reação dos leitores, Ibn Battuta dedicou-se a contar as magias em detalhes. Seu relato mais sensacional se passa

⁴⁴⁷ *Idem*, p. 230.

⁴⁴⁸ IBN BATTUTA. *A través del Islam*, op. cit., p. 635.

⁴⁴⁹ MARCO POLO. *O livro das maravilhas*, op. cit., p. 243.

na sala de audiências do sultão da Índia, e ele próprio teria presenciado o evento. Na ocasião, o sultão solicitou aos vários yoguis que estavam em sua presença que dessem a Ibn Battuta uma mostra de seus poderes. Assim, um dos yoguis pôs-se a levitar, indo flutuar acima da cabeça de todos. Em seguida, um segundo yogui tirou a sandália e golpeou-a várias vezes contra o chão, soltou-a e, mesmo tendo-a largado, ela continuou batendo no piso por conta própria; a sandália subiu e pôs-se a golpear a nuca do yogui que levitava, até que esse descesse. Ibn Battuta ainda afirmou que, numa conversa posterior com o sultão, ficou sabendo que os yoguis sabiam fazer coisas muito mais extraordinárias do que aquelas, mas que não lhe foram mostradas para não pôr em risco a sua sanidade⁴⁵⁰.

Há pouco, foi mencionado que, ao considerar os yoguis “cruéis”, Marco Polo incorria em incoerência. Talvez esta posição tenha sido explicitada porque ele já havia enfatizado antes que eles “*por nada matariam uma pessoa, nem um animal, nem sequer moscas, pulgas ou piolhos, porque dizem que têm alma*”⁴⁵¹. Naturalmente, aqui se põe em questão o que o veneziano entendia por “crueldade”. De todo modo, o caráter inofensivo dos yoguis foi contradito por Ibn Battuta, porque, segundo este, “*há yoguis que podem matar uma homem somente com um olhar*”⁴⁵². Sobretudo, seriam as mulheres a fazê-lo, as chamadas *kaftar*. Ele próprio teria encontrado uma *kaftar*, enquanto ocupava o cargo de *cadi* na Índia: a bruxa tinha “*devorado a alma*” de uma criança para não morrer de fome⁴⁵³.

Já foi dito que Ibn Battuta não vê contradição entre os poderes ocultos e a religião islâmica. É preciso enfatizar, no entanto, que seus relatos não apenas demonstram tolerância religiosa – o que é característica do Islã –, mas também uma grande simpatia pelos homens prodigiosos de qualquer credo. Esse, aliás, é um elemento de extrema importância em sua *rihla*: o relato que faz das maravilhas é bastante pessoal e cognitivo, porque ele *vivencia* os portentos. As vivências fantásticas estão espalhadas por toda a sua narrativa, coerentemente relacionadas entre si e inseridas em contextos realistas.

Em vista disso, a narrativa de Marco Polo parece ser bastante menos sofisticada em sua retórica. A implicação mais importante é que, no geral, ele dispõe poucas informações sobre si mesmo. Além disso, o perspectivismo cristão não apenas parece

⁴⁵⁰ IBN BATTUTA. *A través del Islam, op. cit.*, pp. 634-635.

⁴⁵¹ MARCO POLO. *O livro das maravilhas, op. cit.*, p. 229.

⁴⁵² IBN BATTUTA. *A través del Islam, op. cit.*, p. 633.

⁴⁵³ *Idem*, p. 634.

limitar-lhe a interpretação, mas também a narrativa, interditando muitas informações que um muçulmano não teria problemas em relatar. Ibn Battuta, por exemplo, não fica nada constrangido ao comentar sua sexualidade e a das demais culturas ao longo de sua *rihla*. Chega até mesmo a elogiar as mulheres quando são prodigiosas no sexo. Não seria exagero dizer que, em seu relato, até mesmo o ato sexual pode vir a ser tomado como um elemento “maravilhoso”. Junto aos povos turcos da Rússia, comenta que a Grande *jatun* (rainha) teria lhe confidenciado o modo secreto pelo qual mantinha o amor do sultão: todas as noites, ele a encontrava como se fosse virgem. A informação era tão surpreendente que o mesmo comentou: “*uma mulher assim nunca caiu em minhas mãos*”⁴⁵⁴.

Até aqui, salientou-se o caráter tolerante desses dois viajantes, geralmente prontos a reconhecer as virtudes nas demais religiões. Se Marco Polo condenou muitas doutrinas por considerá-las “idólatras”, noutro momento chegou a afirmar que, se Buda tivesse sido cristão, teria dado um excelente santo⁴⁵⁵. E Battuta não deixou jamais de identificar os não-islâmicos como “infiéis”. Para ambos, a *sua* religião era superior.

Essa superioridade, às vezes, era atestada por elementos maravilhosos. Quando Battuta chega às Ilhas Maldivas, propõe-se a contar como os muçulmanos dali foram convertidos. Segundo ele, o povo havia sido idólatra, venerando “um demônio” que vinha pelo mar numa barca cheia de lumes, exigindo virgens para serem sacrificadas; certa feita, um marroquino chegou às Ilhas e foi ter com essa entidade, lendo-lhe o *Alcorão*. O “demônio” fugiu e jamais voltou, ao que todo o povo converteu-se ao Islã.

Naturalmente, Marco Polo também menciona prodígios milagrosos de tal ordem. Segundo ele, havia em Maabar (Coromandel) um barão idólatra que utilizava todas as casas em seus domínios como depósito de arroz, de modo que os peregrinos não tinham onde se hospedar. Quando os cristãos dali fizeram súplicas a São Tomé, sucedeu que:

“De noite, enquanto dormia, apareceu São Tomé ao barão, com um pedaço de ferro nas mãos e, pondo-lhe na garganta, disse.

– Despejarás imediatamente as casas, ou morrerás de morte violenta.

*Dizendo isto, carregava de tal maneira na garganta com o ferro, que o barão se sentia morrer [...] e o barão levantou-se de madrugada e mandou esvaziar todas as casas.”*⁴⁵⁶

⁴⁵⁴ *Idem*, p. 425.

⁴⁵⁵ MARCO POLO. *O livro das maravilhas*, op. cit., p. 232.

⁴⁵⁶ *Idem*, pp. 225-226.

Nesses casos, Marco Polo mostrou-se muito menos crítico do que em suas outras descrições maravilhosas. Quando se trata da fé cristã, todo o seu escrutínio investigador reverte-se em uma credulidade indulgente. Ao chamar Maomé de “miserável” ou “abominável”, por exemplo, é provável que esteja somente reproduzindo um ódio difundido entre os cristãos. O rancor demonstrado pelos muçulmanos talvez seja uma convenção necessária para a aceitação de sua narrativa⁴⁵⁷.

Com tudo isso, pode-se perceber que as maravilhas relacionadas a realizações prodigiosas raramente têm que ver com as projeções mitológicas da Antigüidade. São muito mais vinculadas a milagres ou, como é mais comum, a estranhezas propriamente medievais, em que a associação com a herança cultural é pouco importante. Casos como os homens indestrutíveis da Ilha de Cipango, cuja pele era internamente incrustada de pedras⁴⁵⁸, ou a bruxa *kaftar* que não podia ser executada por afogamento (pois jamais afundava num rio)⁴⁵⁹ parecem estar ligados a ocorrências ou lendas originalmente orientais: no caso dos homens de Cipango, tratava-se provavelmente de um relato dos tártaros, do qual Marco Polo teria ouvido falar; no caso da *kaftar*, era sem dúvida – conforme o próprio narrador esclarece – um costume local atribuir-lhes poderes mágicos.

A partir da análise, pode-se perceber que o conceito do maravilhoso medieval já se encontrava alterado nos viajantes estudados. Na Alta Idade Média, conjecturou-se sobre seres fantásticos – híbridos –, monstros inspirados na mitologia greco-romana, tanto quanto os povos apocalípticos de Gog e Magog, e que agora, tanto em Marco Polo quanto em Ibn Battuta, não encontram respaldo. Os viajantes cristãos e muçulmanos iam para o Extremo Oriente e realmente deparavam com um universo maravilhoso, mas bastante diferente do que se havia sido concebido até então. Propomos, portanto, que a maravilha tenha ganhado um novo caráter: alteraram-se os seus aspectos, as suas funções e as suas origens.

⁴⁵⁷ Sobre a imagem estereotipada dos muçulmanos e, de modo geral, dos orientais, ver Philippe SÉNAC. *L'image de l'autre: l'Occident medieval face à l'Islam*. Paris: Flammarion, 1983, pp. 78-98; Franco CARDINI. “I musulmani nel giudizio dei crociati all'inizio del duecento”. *Archivio Storico Italiano*, CXLVI, 1988, pp. 371-388.

⁴⁵⁸ MARCO POLO. *O livro das maravilhas*, op. cit., p. 203.

⁴⁵⁹ IBN BATTUTA. *A través del Islam*, op. cit., p. 634.

As características anteriormente atribuídas ao “maravilhar-se” não se aplicam plenamente aos relatos de Marco Polo e Ibn Battuta. Em muitos sentidos, o seu caráter pessoal intensifica-se, e também o perspectivismo; por outro lado, duas características mostram-se praticamente ausentes: a cognição e a não-apropriação. A cognição freqüentemente desaparece porque os autores realmente vêem os objetos ou fenômenos que os maravilham, de modo que, em muitos casos, não se preocupam em dar-lhes um significado; os milagres, naturalmente, são uma exceção. Além disso, a apropriação tornou-se um fator recorrente – o que, a longo prazo, traria o desaparecimento do “maravilhar-se” (como ele havia sido até então).

Quanto à função moralizante, fica claro que, em muitos casos, os dois viajantes não pretendiam nada mais do que *relatar* – ou seja, a maravilha não precisava mais servir de exemplo, como era comum nos bestiários. Sua função, agora, é mais propriamente o entretenimento: a *rihla* de Ibn Battuta e o texto de Marco Polo dirigem-se a uma elite cujo desejo é desfrutar de uma leitura prazerosa e surpreendente. Quando fazem referência à Antigüidade, geralmente é porque obtiveram as informações por relatos orais – como no caso das menções aos cinocéfalos.

Por fim, deve-se dizer que também a origem das maravilhas sofreu alteração. Na verdade, trata-se de uma substituição: principiou a apropriação de maravilhas de outras origens, que não as vinculadas ao Ocidente. Pelo que se pôde perceber, Marco Polo não apenas fazia referência às maravilhas “tradicionais” (de origem greco-romana), mas também encontrava novos objetos que considerava maravilhosos, pelos quais, aliás, ser-lhe-ia dado um certo descrédito. Ibn Battuta, da mesma forma, menciona elementos até então desconhecidos, e que se originam na tradição fantástica de outras culturas. Isso ocorre porque, até então, o Ocidente projetava a partir de si mesmo as imagens maravilhosas que supostamente ocupavam as regiões distantes; uma vez tendo *chegado* a essas regiões, em especial as Índias e a China, tornou-se possível não apenas retificar aquelas maravilhas que não tinham correspondência real, mas também admirar-se de novas. Naturalmente, existe um grande número de exceções, mas a tendência é basicamente oposta.

Desse modo, a divisão do maravilhoso em três categorias – hibridismo, fauna e flora fantásticas e prodígios humanos – justifica-se quando aplicada a esses viajantes do final da Idade Média, pois cada uma delas ganha novos aspectos: o hibridismo, de origem greco-romana e basicamente abstrato, não encontra respaldo nas investigações dos viajantes, sendo assim a primeira a desaparecer; a fauna e flora fantásticas são

muitas vezes apreendidas, porque a maioria delas existia e possuía de fato uma porção de estranhezas – mas, por terem sido apreendidas, deixam de causar espanto e tornam-se progressivamente os elementos de uma *ciência* natural; e os prodígios humanos, a categoria que menos se vincula às tradições ocidentais (excetuando o caso dos milagres), revela-se bastante promissora, pelo fato de que traz à tona um novo tipo de encanto: as maravilhas “internas”, pessoais e subjetivas – as únicas que poderiam sobreviver num ambiente pós-medieval, quando o mundo começava a ser plenamente conhecido e esvaziado de elementos maravilhosos.

CAPÍTULO 10 – RECOMPONDO TAMERLÃO E SAMARCANDA: A EMBAIXADA CASTELHANA DE RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO (1403-1404).

Fernando Carlucci

As pessoas que viajam até Samarcanda, em geral, compartilham de uma mesma impressão: a segunda maior cidade do Uzbequistão expressa muito sua história. A arquitetura, as praças e as ruínas, tudo contribui para fazer lembrar um efêmero império construído no século XIV.

No Uzbequistão atual, o império timúrida, ao qual estamos nos referindo, é alvo de grande revalorização, e seu fundador, Timur-i Leng (do persa, “Timur, o coxo”), conhecido entre nós como Tamerlão (1336-1405), encontra-se no panteão como herói nacional. O motivo da valorização da figura do conquistador das estepes é simples: com a queda do bloco soviético, a nação uzbeque procura se reorganizar e busca nas suas origens motivações para uma identidade e para a construção de um projeto nacional⁴⁶⁰. Não admira que, diante de movimentos como esse, as realidades dos tempos passados sejam adaptadas às necessidades do presente. Entretanto, que realidade é essa? Como é conhecida?

O RELATO

Eis que se colocam questões que dizem respeito à disciplina de História, pois conhecer a realidade da Ásia Central da segunda metade do século XIV é, sem dúvida, um grande problema para o Ocidente – devido principalmente às limitações das fontes documentais disponíveis. Por isso, a historiografia ocidental tem algo a ganhar ao considerar como fonte histórica os relatos de viajantes que percorreram a Rota da Seda, na qual Samarcanda era um dos pontos obrigatórios de passagem.

No caso que nos ocupa, utilizaremos o relato de uma embaixada enviada pelo rei Henrique III de Castela a Tamerlão. As motivações dessa curiosa iniciativa diplomática

⁴⁶⁰ Edouard ZAMBEAUX. “A Samarkand, Tamerlan déboulonne Lénine”. In: *La folle épopée des mongols – Les empires des steppes de Gengis Khan à Tamerlan, Historia Special* nº 57, 1998, p. 117.

não são muito claras, e estão associadas ao interesse dos governantes hispânicos pelo mundo turco-bizantino⁴⁶¹.

Com efeito, em 1401, dois cavaleiros da corte castelhana, Payo Gómez de Sotomayor e Hernán Sánchez de Palazuelos, rumaram para Constantinopla, na época ameaçada pela invasão dos turcos. Presenciaram a batalha de Ancara e, da Ásia Menor, partiram rumo à Ásia Central, estabelecendo contatos com Tamerlão, que, por sua vez, enviou até Sevilha o embaixador Mohamed Alcaxi, com três ou quatro mulheres cristãs como presente ao governante ibérico. A resposta castelhana foi a embaixada, da qual nos restou o relato a ser aqui utilizado.

A tradição manuscrita do relato não é muito vasta, e se resume aos dados registrados em cinco códices⁴⁶², dos quais dois podem ter sido consultados por ocasião da primeira edição impressa realizada pelo erudito Argote de Molina em 1582, que recebeu o título *Vida y hazñas del Gran Tamorlán, con la descripción de las tierras de su Imperio y de su señorío*⁴⁶³. Foi com base no mais completo deles, o ms. 9218 da Biblioteca Nacional de Madrid, que Francisco López Estrada preparou a mais abalizada edição, conhecida pelo título de *Embajada a Tamorlan*⁴⁶⁴.

Há muitas dúvidas acerca da identidade de quem teria colocado por escrito o relato em causa. O que se sabe é que a missão foi chefiada pelo cavaleiro Ruy González de Clavijo, que era camareiro do rei, e que foi integrada por Alfonso Páez de Santa María, mestre em teologia da ordem dos dominicanos, por Gómez de Salazar (que morreu durante a viagem de ida) e por uma escolta de 14 escudeiros e ajudantes. Por muito tempo, atribuiu-se ao líder da embaixada a composição da narrativa, mas uma cuidadosa análise levou Francisco López Estrada a duvidar de tal hipótese, preferindo atribuir a autoria ao Frei Alfonso Páez. O que se pode inferir ao certo é que na redação há uma oscilação entre dois sujeitos verbais: um, em primeira pessoa do singular, do

⁴⁶¹ Desde o princípio do século XIV, incursões de mercenários catalães, aragoneses e navarros em territórios turcos e bizantinos resultaram na pilhagem da Trácia e da Macedônia, e na conquista do ducado de Atenas em 1311. A esse respeito, ver Alexander VASILIEV. *Historia del Imperio Bizantino*. Barcelona: Ibéria, 1946, vol. II, pp. 179-184; Francisco de MONCADA. *Expedición de los catalanes y aragoneses contra turcos y griegos*. Madrid: Espasa-Calpe, 1941.

⁴⁶² São eles, respectivamente: Ms. 9218 da Biblioteca Nacional de Madrid; Ms. 18050 da Biblioteca Nacional de Madrid; Ms. 16613 do British Museum; Ms. 396 da Biblioteca Nacional de Paris; Ms. da Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid. Ver Anca CRIVAT. *Los libros de viaje de la Edad Media castellana*. Disponível on-line: <http://www.unibuc.ro/eBooks/filologie/AncaCrivat/cap2.htm> (acessado em 21/12/2006).

⁴⁶³ Esse documento está disponibilizado on-line na Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes (<http://www.cervantesvirtual.com>) (acessado em 22/12/2006).

⁴⁶⁴ RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO. *Embajada a Tamorlán*. Edición, introducción y notas de Francisco López Estrada. Madrid: Castalia, 1999. No presente trabalho, as citações serão feitas a partir desta edição.

narrador, apresentado já no prólogo da obra com a seguinte passagem: “*Comecei a escrever desde que os embaixadores chegaram ao porto de Santa Maria*”; outro, na primeira ou terceira pessoa do plural, que corresponde às ações individuais ou coletivas dos embaixadores. O problema da autoria parece, assim, inconcluso e, aparentemente, sem condições de ser plenamente resolvido⁴⁶⁵.

Enfim, o relato é tido entre os espanhóis como uma obra comparável à de Marco Polo. Ao lado do *Tratado de las andanças e viajes de Pero Tafur* (1436-1439), encontra-se entre os relatos castelhanos de viagens autênticas, históricas, não sendo cópia de obra escrita em outras terras, nem relato ficcional, como o famoso *Libro del conocimiento* (1350-1360)⁴⁶⁶. Mesmo sendo os trajetos, os objetivos e os momentos históricos completamente distintos daqueles relativos ao célebre viajante italiano, as obras teriam o mesmo valor e a mesma grandeza. Não será preciso dizer que este julgamento é muito subjetivo, convindo interrogar-se sobre a propriedade da comparação. Talvez a razão dela seja a de que o mundo conhece o mercador veneziano, enquanto que a embaixada castelhana permanece praticamente desconhecida junto ao grande público.

A EMBAIXADA

Para um maior entendimento do texto aqui apresentado, convém situá-lo dentro de seu universo, analisar o contexto em que foi escrito e pensá-lo a partir de seus objetivos. Datado de 1406, ele nos coloca diante da realidade ibérica de fins da Idade Média, em que a nobreza passa a se dividir nos diferentes cargos que o estado moderno preconiza. Ruy González de Clavijo é um nobre de espada, ou seja, um cavaleiro, e nessa missão de paz, em nome do rei Henrique III, o nobre desempenha um papel diferente do que era habitual ao seu grupo social – em geral envolvido com a prática da guerra.

Henrique III, rei de Castela e Leão pela dinastia trastâmara, governou o reino entre 1390 e 1406, com muita diligência e empenho. Mandou fazer reformas políticas e sociais “*atuando em busca de paz e justiça*”, como informam os documentos de sua

⁴⁶⁵ Anca CRIVAT. *Los libros de viaje de la Edad Media castellana*. Livro disponível on-line no seguinte endereço: <http://www.unibuc.ro/eBooks/filologie/AncaCrivat/cap2.htm> (acessado em 21/12/2006).

⁴⁶⁶ Rafael BELTRÁN. “Los libros de viajes medievales castellanos. Introducción al panorama crítico actual: cuantos libros de viajes medievales castellanos?”. *Revista de Filología Románica* (Madrid), nº 8, Anejo I, 1991, p. 122.

época. Entre outras disposições, ordenou as taxas de preços e salários, procurou reduzir o poder da nobreza e instituiu o cargo de corregedor para supervisionar os governos regionais e fazer presente o poder real. Além disso, conseguiu manter a paz com o reino muçulmano de Granada, situação que viria a mudar pouco antes de sua morte⁴⁶⁷.

Quanto a González de Clavijo, integra os novos segmentos da oligarquia que ascende a partir de meados do século XIV, no período dos trastâmaras. Se essa “nova nobreza” assenta seu poder e autoridade localmente, também está mais próxima da corte, a serviço do poder real⁴⁶⁸. A inclusão dos *caballeros* na burocracia régia será uma das condições para a concessão por parte dos soberanos de *hidalguía*, e esse estrato social atuará intensivamente a serviço da realza, tanto no plano interno quanto no plano externo ao reino⁴⁶⁹. Suas funções mais importantes continuam a ser militares (os altos postos do exército nas guerras contra Granada), nos conselhos, chancelaria e tribunais reais, mas também atuarão como representantes do governante em missões diplomáticas, como vem a ser o caso de nosso embaixador enviado ao Uzbequistão.

As contradições que se colocam para a nobreza derivam de seus ideais de classe, em confronto com as mudanças verificadas na estruturação do Estado monárquico e nas relações socioeconômicas da Idade Média tardia. A primeira contradição é: como situar socialmente uma classe essencialmente guerreira num contexto de profissionalização do exército? Outra questão diz respeito à própria atividade profissional: Clavijo é um funcionário de Castela e leva consigo as ordens do rei, o que lhe confere uma posição de destaque. De acordo com o erudito castelhano de meados do século XV, Rodrigo Sánchez de Arévalo, em sua *Suma de la política*, os principais deveres dos cavaleiros são a fidelidade a Deus, o zelo pela honra da Igreja, a lealdade ao rei, príncipe ou senhor natural, servindo-lhe e obedecendo-lhe com reverência, e o “*sacrificio da vida pelo bem do rei e da república*”⁴⁷⁰.

Na Baixa Idade Média e no Renascimento, o ideal cavaleiresco é muito valorizado, resultando em anacronismos para a vida prática, e também em contradições morais, políticas e econômicas, pois o aparecimento da pirobalística e o uso de armas de

⁴⁶⁷ A respeito, ver Luis SUÁREZ FERNÁNDEZ. “Algunos datos sobre la política exterior de Henrique III”. *Hispania: Revista Española de Historia* (Madrid), vol. 10, 1950, pp. 539-593.

⁴⁶⁸ Juan Ramón PALENCIA HERREJÓN. “Elementos simbólicos de poder de na nobleza urbana en Castilla: los Ayala de Toledo al final del Medievo”. *En la España Medieval* (Madrid), vol. 18, 1995, pp. 163-180.

⁴⁶⁹ Adeline RUCQUOI. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa, 1995, pp. 221-222.

⁴⁷⁰ Antonio ARÉVALO IGLESIAS. “Estado de las cuestiones sobre algunos viajes y relatos de viajes por la Península Ibérica en el siglo XV. Caballeros y burgueses”. *Temas Medievales* (Buenos Aires) nº 7, 1997, p. 147.

fogo reduz os nobres que continuam a cultivar as formas de guerra cavaleiresca à condição de “quixotes precoces”⁴⁷¹. Ainda tratando desse ideal de cavalaria, notamos que a moral nobre joga-se numa teia, num jogo cortesão, que mescla a ética à religião. É um espírito que se constitui através da noção de *exempla*; uma nobreza errante e honrada.

Ruy González de Clavijo e seus homens partem de Sevilha em 21 de maio de 1403, passam por Cádiz, Maiorca, estreito de Messina, Mar Jônio e Mar Egeu, Rodes, ilhas gregas, Bósforo, Constantinopla, Trebizonda, Armênia turca. Atravessam o norte da Pérsia e a região do Khurassan, passando pela cidade de Tauris até, por fim, chegar em Samarcanda no dia 30 de agosto de 1404. Ali permanecem durante quase três meses, até 21 de novembro de 1404, regressando numa viagem de mais ou menos um ano e meio, encerrada em Alcalá de Henares no dia 22 de março de 1406. A viagem de ida é amplamente descrita, revelando-nos dados gerais sobre as localidades e povos encontrados no percurso, tais como economia, construções e organização política⁴⁷². Também são mencionadas as agruras e dificuldades, como a ameaça dos piratas do Mediterrâneo, o atraso da marcha devido ao excesso de calor e os rigores do inverno das estepes euro-asiáticas, as tormentas no “Mar Grande” – que quase provocaram o naufrágio da embarcação.

No trajeto de ida é que o leitor toma conhecimento dos perigos que rondam a Europa e que dão todo sentido à viagem. O nome desse perigo era Bayazid I, imperador turco da dinastia otomana, dominando toda a Ásia Menor, conquistando a Tessália, Sérvia, Bulgária, que naquele momento ameaçava invadir o Peloponeso e avançar sobre Constantinopla. Seus planos foram pelos ares quando eclodiu o conflito com os turco-mongóis de Tamerlão. O motivo da declaração de guerra foi pequeno: ameaçado pela expansão otomana, um emir da Anatólia negou-se a pagar tributo a Bayazid e pediu auxílio a Tamerlão, que se deslocou para a Ásia Menor. No conflito militar que se seguiu, Bayazid foi derrotado na batalha de Ancara, em 20 de julho de 1402⁴⁷³.

⁴⁷¹ Sobre as transformações das práticas da guerra e a influência dos modelos ingleses e franceses na segunda metade do século XIV, sobretudo com a criação dos cargos de comandantes gerais, marechais de campo e condestáveis, em Castela e Portugal, ver Victor Deodato da SILVA. *Cavalaria e nobreza no fim da Idade Média*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1992, pp. 143-154.

⁴⁷² R. BELTRÁN RÓZPIDE. “Viajes y descubrimientos efectuados en la Edad Media”. *Revista Europea* (Madrid), ano III nº 121, 1876, p. 609.

⁴⁷³ Fabrice LÉOMY. “Tamerlan écrase Bazajet: Constantinople est sauvée”. In: *La folle épopée des mongols – Les empires des steppes de Gengis Khan à Tamerlan*, *Historia Special* nº 57, 1998, pp. 97-103.

Pouco tempo antes, os otomanos de Bayazid tinham infligido dura derrota a uma coligação de príncipes da cristandade, e em seus planos estava a conquista do Império Romano do Oriente, o que deixava a Europa sem qualquer barreira protetora. Provavelmente, por isso é que Clavijo tenha permanecido mais de seis meses em Constantinopla⁴⁷⁴. A capital do velho Império Bizantino continuava a ter importância no cenário geopolítico da virada do século XIV para o XV. Conforme Alain Ducelier: “*um século de guerras quebrou de vez o mundo bizantino, que já não se pode opor a uma invasão econômica definitiva pelo ocidente no mesmo momento em que o perigo turco reaparece para logo se agravar*”⁴⁷⁵.

A guerra entre os dois potentados muçulmanos é de grande importância para nosso estudo, pois por causa dela é que os governantes ocidentais enviaram embaixadores para apaziguar um Tamerlão expansionista. Além dos castelhanos, embaixadores do rei da França e da Inglaterra, do doge de Veneza, da república de Gênova e do imperador bizantino rumaram para a Ásia Central em busca de um acordo com o senhor da Transoxiana, a fim de preservar o território europeu⁴⁷⁶.

O IMPÉRIO TIMÚRIDA

A monumentalidade de Samarcanda é fruto das conquistas de Tamerlão. Remontando aos séculos VII-VI a.C., a antiga cidade de Maracanda, como era designada pelos gregos, veio a ser integrada ao Império Persa, dominada sucessivamente por aquemênidas e sassânidas, e, a partir de 712, pelos islâmicos, quando vive seu primeiro momento de esplendor durante o governo de uma dinastia de iranianos: os samânidas (séculos IX-X). Data desse momento a criação de abundantes fontes d'água, ruas pavimentadas e belas portas nas muralhas. Dessa época, foram encontrados em sítios arqueológicos objetos de metal provenientes de Koktepe, estatuetas de bronze de Bodhisattva e objetos de luxo chineses, comprovação de que sua

⁴⁷⁴ Recebido pelo imperador Manuel II Paleólogo no palácio de Blaqueria, onde mantiveram uma longa conversa, o viajante pediu permissão para conhecer a cidade. Suas descrições dos bairros, mercados e lojas, bem como das igrejas, monumentos e relíquias, constituem um vivo testemunho dos últimos tempos da Constantinopla bizantina. Para um balanço dessa parte do relato, ver Jean EBERSOLT. *Constantinople byzantine et les voyageurs du Levant*. Paris: Ernest Leroux, 1918, pp. 47-52.

⁴⁷⁵ Alain DUCÉLLIER, Michel KAPLAN & Bernadette MARTIN. *A Idade Média no Oriente*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994, p. 290.

⁴⁷⁶ Miguel URBANO RODRIGUES. *Nômade e sedentários na Ásia Central*. Porto: Campo das Letras, 1999, p. 266.

posição de destaque nas rotas de caravana não era apenas um ponto de vista de cronistas muçulmanos que a ela faziam referência⁴⁷⁷.

A seguir, foi integrada aos domínios das mais poderosas tribos turcas que se sucederam nas fronteiras orientais do mundo muçulmano, como os karakânidas e os seldjúcidas, e em 1197 passou a sediar o xanato islâmico do Khwarezm. Valendo-se da expressão de Miguel Urbano Rodrigues: “*Samarcanda era um oásis de tolerância religiosa*”, abrigando muçulmanos, judeus, cristãos nestorianos e monofisitas, em parte devido à sua posição intermediária nos caminhos da Rota de Seda, em parte por causa da acolhida que deu aos povos nômades e migrantes, e em parte por causa da fusão cultural que ali se operava. Com a irrupção dos mongóis na Ásia Central, ela foi destruída por Gêngis Khan em 1220 e lentamente reconstruída, sendo integrada ao khanato de Chagatai, um dos filhos do conquistador⁴⁷⁸.

Foi Tamerlão, nascido na região do rio Kech (Beluquistão), numa tribo de mongóis turcizados, os barlas, quem lhe reservou o mais importante papel histórico na Ásia Central. Suas primeiras campanhas militares o alçaram à posição de líder das tribos turco-mongóis, o que resultou em sua proclamação como Emir dos Crentes em 1370. Uma extraordinária seqüência de sucessos militares, sobretudo a vitória sobre a Horda Dourada que dominava a Rússia, em 1395, e a conquista do sultanato de Delhi, na Índia, em 1398, permitiram-lhe organizar um Estado próspero e coeso na região da Transoxiana, fixando seu centro de operações militares em Samarcanda. Desse modo, a antiga cidade, renovada e reestruturada, tornou-se o centro de um poderoso império que englobava grosso modo o atual Uzbequistão e territórios situados nos atuais Irã, Afeganistão, Turcomenistão, Quirguistão, Tadjiquistão, Cazaquistão e parte do Iraque. Com a investida contra os sultões mamelucos do Egito pela disputa da Síria, e a estrondosa vitória sobre os otomanos na Ásia Menor, passou a ser visto como o mais poderoso governante do mundo conhecido de então, morrendo quando se preparava para atacar a China⁴⁷⁹.

A Samarcanda de Tamerlão tinha agricultura muito desenvolvida, apesar das chuvas escassas. Uma série de dutos canalizavam as águas, aproveitando o degelo das montanhas de Pamirs. A monocultura que se vê hoje em dia contrasta com um horizonte

⁴⁷⁷ Frantz GRENET. “Maracanda/Samarkand, une métropole pré-mongole. Sources écrites et archéologiques”. *Annales HSS*, 59-5/6, 2004, pp. 1063-1064.

⁴⁷⁸ Miguel URBANO RODRIGUES. *Nômadas e sedentários na Ásia Central*, op. cit., p. 285.

⁴⁷⁹ Para a biografia de Tamerlão e o significado histórico de suas conquistas militares, ver René GROUSSET. *L’empire des steppes: Attila, Gengis Khan, Tamerlan*. Paris: Payot, 1960; Philippe CONRAD. *As civilizações das estepes*. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1978.

verde daquele tempo, em que uma agricultura e pecuária diversificadas forneciam frutas, legumes e animais. A variedade de alimentos e mercadorias impressionou o narrador da embaixada chefiada por Clavijo, que comenta ser aquela terra “*muito abastada de todas coisas, assim como há pão, há vinho, carnes, frutas, aves e carneiros – muito grandes*”⁴⁸⁰.

Para os cristãos da Europa, a crença muçulmana era vista como grande heresia, e os povos praticantes do islamismo eram tidos como pagãos, idólatras e “bárbaros”⁴⁸¹. Tais posições ficam muito evidentes nos relatos das guerras de Reconquista e das Cruzadas. Mas quando se trata de uma relação diplomática, muito deve ser ponderado sob o risco de comprometer a tentativa de acordos e alianças. Nesse caso, os representantes estrangeiros procuram agir com mais compreensão em relação às culturas e costumes do lugar em que se encontram.

Quando a embaixada castelhana rumava para Samarcanda, as descrições que lhe faziam sobre o misterioso emir turco-mongol mostravam-no como uma grande incógnita, o que despertava a curiosidade e incutia respeito. Corriam boatos sobre sua origem, sobre seus pais, sua aldeia, sobre sua dupla condição de turco e mongol, de meio nômade e meio sedentário, sobre o horror provocado por suas batalhas – especialmente devido ao costume de formar minaretes com crânios humanos após a conquista das cidades que lhe opunham resistência militar.

O relator da embaixada de Henrique III dedica especial atenção às descrições de edifícios e monumentos religiosos das terras cristãs e muçulmanas por onde Clavijo passou. Seu referencial de medida nunca deixa de ser as cidades e os costumes de Castela. Ele não hesita em comparar casas, mausoléus, palácios e os próprios habitantes à realidade que conhecia bem: a realidade sevilhana. Infinitamente maior que Sevilha, com seus quase meio milhão de habitantes, Samarcanda lhe causa grande admiração, e tudo é descrito com muita atenção, inclusive os rituais da corte turco-mongol: “*e não lhes deu a mão para beijar, pois aqui não há o costume que a nenhum grande senhor beijem a mão [...]. Contudo, é costume que quando alguma refeição se apresenta diante dos ditos embaixadores, a dão a seus homens para que a levem*”⁴⁸².

Para os estudiosos que se dedicam aos relatos de viagem, o mais fascinante nesse tipo de testemunho é o reconhecimento de si no outro, pela diferença, e a visão

⁴⁸⁰ RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO. *Embajada a Tamorlán*, p. 257.

⁴⁸¹ Sobre a imagem estereotipada dos muçulmanos e, de modo geral, dos orientais, ver Philippe SÉNAC. *L'image de l'autre: l'Occident medieval face à l'Islam*. Paris: Flammarion, 1983, pp. 78-98.

⁴⁸² RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO. *Embajada a Tamorlán*, p. 259, 263.

que determinada cultura tem do mundo conhecido, numa dada época. No momento em que Clavijo e os viajantes castelhanos estabeleceram contato com os povos asiáticos, a visão do Oriente “desconhecido” e “maravilhoso” já tinha sido ultrapassada em mais de dois séculos de contatos. No texto, alguns elementos típicos do maravilhoso medieval continuam presentes, como as relíquias de Constantinopla; o rio que passa por Samarcanda, nascido no Paraíso; ou o povo das Amazonas, situado nos confins do reino de Catay. Mas, em geral, diminui a intensidade da fantasia e aumenta o interesse pelo que desperta a curiosidade por ser exótico, diferente. Aqui, os animais fantásticos são as girafas, os camelos e, sobretudo, os elefantes indianos, minuciosamente descritos⁴⁸³. O olhar atento desloca-se da natureza para a cultura, procurando detectar, perceber e compreender as diferenças entre comportamentos e hábitos coletivos.

A personalidade complexa de Tamerlão e o caráter aparentemente dúbio do islamismo por ele professado chamou a atenção dos contemporâneos e continua a inquietar os historiadores. Como Emir dos Crentes, representante, portanto, do islã, era bastante permissivo: consentia que suas mulheres não usassem véu; consumia bebidas alcoólicas e burlava outros preceitos do *Alcorão*. No palácio, um leão dentro de uma esfera solar com três círculos, que representavam as três partes do mundo conhecido, era exibido como seu símbolo⁴⁸⁴ – diferente da habitual imagem do crescente, associada aos muçulmanos. Em vez de turbante, preferia o gorro dos povos das estepes, desprezando os gostos sofisticados de corte e mantendo os traços característicos dos guerreiros nômades.

A sociedade governada por Tamerlão mantinha o essencial do estilo de vida das estepes, realizando guerras de pilhagem e cobrança de tributos, mas já não se enquadrava no modelo original daquelas sociedades guerreiras, estando numa situação intermediária, numa “zona mista” entre o mundo nômade e o mundo sedentário⁴⁸⁵. Isso talvez explique porque ele preferia os acampamentos militares aos palácios, dando, entretanto, à cidade de Samarcanda um brilho até então inexistente. Enigma para os historiadores, Tamerlão apresenta-se como um verdadeiro paradoxo, condensando em si civilização e barbárie. Visto como o “flagelo da Ásia”, não conseguiu estabelecer uma administração homogênea e durável na Transoxiana, mas derrotou todos os seus inimigos e manteve sob controle militar um vastíssimo domínio territorial. Entretanto,

⁴⁸³ Rafael BELTRÁN. “Los libros de viajes medievales castellanos...”. *Art. cit.*, 1991, p. 135.

⁴⁸⁴ L. BOUVAT. “Essai sur la civilisation timouride”. *Journal Asiatique* (Paris), vol. 208, 1926, p. 202.

⁴⁸⁵ Jurgen PAUL. “Perspectives nomades: état et structures militaires”. *Annales HSS*, 59 année n° 5/6, 2004, pp. 1092-1093.

faltavam-lhe condições para assentar este poder em instituições eficazes e duradouras, motivo pelo qual muitos dos territórios atacados não permaneceram por muito tempo sob seu jugo. Segundo Miguel Urbano Rodrigues:

*“Quando, após uma vitória se retirava com o exército, deixando instalado um poder nominal, ou os antigos governantes regressavam ou, no vácuo aberto, alastrava a anarquia. Isso aconteceu na Rússia da Horda de Ouro, no Mongolistão, na Índia, no Iraque, na Síria, no Azerbaijão, na Geórgia, na Armênia, na Anatólia otomana”.*⁴⁸⁶

A forma de guerra destrutiva, predatória, que praticava era habitual aos nômades das estepes. Desde a juventude, Tamerlão participou como guerreiro em bandos de aventureiros e salteadores, sendo acostumado com a vida livre. Mesmo depois, como conquistador, sentia-se melhor no acampamento do que nos palácios. Quando não estava em campanha militar, geralmente as tropas ficavam aquarteladas às margens da cidade, e ele preferia despachar dali, como descreve o narrador da embaixada castelhana:

“E ante estas ditas hortas estava uma grande extensão de campos, por onde corria um rio e outros muitos arroios de água. Neste campo, o senhor mandou armar muitas tendas para si e para suas mulheres, também mandou todo seu grupo, que estava disperso pelos prados da terra, que se juntassem ali, cada um em seu lugar, que pusessem suas tendas e viessem com suas mulheres até as festas e banquetes que o senhor queria realizar.

*Assim que as tendas do senhor foram montadas, já sabiam, cada um, onde haveriam de pôr as suas; desde o maior até o menor sabe o seu lugar, todos ordenadamente e sem ruído, antes de quatro dias foram armadas ao redor do senhor vinte mil tendas e a cada dia não se fazia senão vir mais de todas as partes”.*⁴⁸⁷

SAMARCANDA TIMÚRIDA

No princípio do século XV, Samarcanda era a maior e mais imponente cidade da Ásia Central, confirmando o comportamento paradoxal de seu governante, um semi-nômade que constrói palácios luxuosos e imponentes para abrigar a corte e transformar em sede de seu poder. Este era, aliás, outro aspecto dúbio notado pelos contemporâneos e posteriormente realçado pelos historiadores: embora Tamerlão fosse conhecido por

⁴⁸⁶ Miguel URBANO RODRIGUES. *Nômadas e Sedentários na Ásia Central*, p. 263

⁴⁸⁷ RUY GONZÁLES DE CLAVIJO. *Embajada a Tamorlán*, p. 270.

sua face destruidora, dentro dos limites de seu território, entre o rio Oxo e o Iaxartes, ele garantiu a paz e promoveu a prosperidade.

Ao chegar, Clavijo e os castelhanos foram convidados a participar, junto com outros embaixadores estrangeiros, de uma série de banquetes e festas. Certamente, esses acontecimentos dispendiosos, ostentatórios, influíram muito no deslumbramento do narrador. Numa passagem, diz que “*mandava o costume que em todos os lugares que os embaixadores estivessem fosse servida muita carne, frutas e cevadas, que daria para três vezes o número de pessoas*”⁴⁸⁸. Talvez o contraste tenha sido ainda mais significativo porque a Europa vinha se recuperando de um momento de profunda crise, aberta na metade do século XIV com a Peste Negra. No relato, são mencionados os alimentos, pratos e iguarias consumidos, como carne de carneiro e carne de cavalo (cozidas ou assadas), acompanhadas de arroz temperado com especiarias, pães, bebidas aromáticas e bebidas alcoólicas fermentadas (sobretudo vinho) e uma infinidade de espécies de frutas⁴⁸⁹.

Os viajantes preocupam-se em fixar os elementos que constituem a paisagem e em perceber a distribuição do espaço e as atividades econômicas de Samarcanda. Ela estava situada numa planície, cercada por um muro de terra e por fossos. Fora estavam povoados, hortas e vinhedos: “*e entre estas hortas há ruas e praças muito povoadas, onde vive muita gente e se vende pão, vinho e carne e muitas coisas, de modo que os povoados que entornam seus muros são muito mais habitados do que a parte amuralhada*”⁴⁹⁰. A intensa atividade extramuros não é produto de uma coincidência, mas o resultado de um projeto no qual o emir colocou empenho por mais de sete anos. Seu projeto consistia em dar a sua sede de governo o estatuto de metrópole na Ásia Central. Mas para atingir tal fim, era necessário torná-la ponto obrigatório de passagem nas rotas do Oriente.

Ao arrasar todas as cidades que pudessem rivalizar com ela dentro de seus domínios, Tamerlão transformou Samarcanda numa referência fundamental, e única, para as caravanas e para as trocas. Nas boticas, bancas e bazares, podiam ser encontrados seda, frutas secas, rubis, lápis-lazúli, couros, jóias, armas, porcelanas da China e especiarias (**ver figura 7**). A destruição promovida nas áreas atacadas obedecia,

⁴⁸⁸ *Idem*, p. 243.

⁴⁸⁹ Sobre as festas e banquetes no mundo timúrida, ver Lucien KEHREN. “On vivait bien chez Tamerlan”. In: *La folle épopée des mongols – Les empires des steppes de Gengis Khan à Tamerlan*, *Historia Special* n° 57, 1998, pp. 44-47.

⁴⁹⁰ RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO. *Embajada a Tamorlán*, p. 310-311.

pois, a um plano: o da estruturação de um novo pólo comercial na Transoxiana. Junto aos povos submetidos, ele recrutava artistas e homens em condições de fazer sua cidade crescer ainda mais, numa espécie de mecenato compulsório. Os grandes palácios e construções monumentais foram obra coletiva de trabalhadores escravizados, arquitetos, escultores e pintores provenientes da Pérsia, Índia, Síria e Ásia Menor. Por tudo isso, o balanço de suas realizações costuma ser apreciado de modo negativo pelos estudiosos, como neste juízo severo do historiador francês Claude Cahen:

*“Timur não deixou mais que ruínas. Sem dúvida pensou que sua glória exigia uma capital de prestígio, mas a que edificou em Samarcanda, ao preço da deportação de artesãos e camponeses de todos os países conquistados, não podia ser mais do que uma criação artificial que não subsistiria por mais de um século, feita ao preço de sangue e lágrimas da metade do Oriente”.*⁴⁹¹

O projeto econômico e político, que consistia em pacificar a Rota da Seda para favorecer a livre circulação de mercadorias e, dessa maneira, favorecer o progresso de Samarcanda, devolveu-lhe a vitalidade dos tempos da dinastia samânida. Houve ali, por consequência, um renascimento da cultura islâmica, fortemente impulsionado pelo Estado. Também nesse aspecto o caráter dúbio de Tamerlão se destaca, prevalecendo na arte timúrida importantes contrastes em relação ao modelo islâmico tradicional. Aqui, a pintura erótica ganhará os salões, desafiando o *Alcorão*, mas o resultado, no plano estético, será extraordinário⁴⁹².

As principais manifestações do renascimento timúrida se dão na literatura, nas artes plásticas, nas ciências e na filosofia. De uma remota cidade na rota das caravanas, Samarcanda tornou-se pólo cultural do Islã. A moda, as cerâmicas, a dança e a música apresentam também uma evolução qualitativa e quantitativa. Como sustenta o pesquisador Yves Porter: *“a pintura dos manuscritos timúridas é o reflexo de um mundo ideal, conceitual. Não pretende mostrar as coisas como elas são, mas de preferência como o poeta as concebe”*⁴⁹³.

⁴⁹¹ Claude CAHEN. *El Islam: desde los orígenes hasta el comienzo del Imperio Otomano*. México: Siglo XXI, 1975, p. 313.

⁴⁹² Para as características gerais do renascimento timúrida, ver W. BARTHOLD. *Histoire des turcs d’Asie Centrale*. Paris: Librairie d’Amerique et d’Orient, 1945, pp. 175-178.

⁴⁹³ Yves PORTER, citado por Mark DICKENS. *Timurid Architecture in Samarkand*, 1990. Texto disponível on-line no seguinte endereço: http://www.oxuscom.com/Timurid_Architecture.pdf (acessado em 23/12/2006).

Nesse universo de representações, um aspecto merece ser destacado: a arquitetura.

Como se pode ver, há uma série de conhecimentos que se articulam e que nos farão compreender o âmago desse império asiático. A sua origem, seus processos políticos, o seu governante, o seu espaço, suas etnias, seus projetos econômicos, enfim, tudo o que relatamos até o momento se articula no relato da embaixada castelhana em torno da arquitetura monumental de Samarcanda. Um provérbio árabe ensina que: “*se quer saber algo sobre nós, olhe nossa construções*”⁴⁹⁴. Este ensinamento parece muito presente no caso dos edifícios da capital de Tamerlão, transformada numa das mais povoadas, ricas e belas cidades do mundo.

Seu traçado urbano permite perceber certa simetria. Recortada por canais, embelezada por praças e jardins, a periferia era reservada ao exército, a área intermediária à corte e o centro, ao grande palácio do soberano e seu harém. No geral, o espaço foi voluntariamente organizado para dar aos comerciantes um lugar para sua atividade. Bairros inteiros foram destruídos e substituídos por praças destinadas às caravanas que vinham de todas as partes do mundo, inclusive da Índia e da China⁴⁹⁵. Uma prova a mais de que havia um projeto visando colocá-la em posição central na Rota da Seda. Segundo o escritor do relato castelhano:

“E porque nela não havia praça destinada ao comércio ordenado e regrado, mandou o senhor que fosse feita pela cidade uma rua que tivesse de um ponto a outro as chamadas boticas e também tendas que vendessem mercadorias. Esta rua deveria começar em um ponto e deveria ir até o seu oposto, atravessando toda a cidade. Tal obra foi encomendada a dois mirassaes* seus, avisados de que se não pusessem toda sua diligência, trabalhando de dia e noite, suas cabeças seriam cortadas. Eles começaram a obra, derrubando quantas casas o senhor achava necessário, fossem quais fossem... assim que eram derrubadas vinham os mestres trabalhando atrás: fizeram uma rua muito ampla, com tendas duplas e coberta por cúpulas por onde entrava luz.”*⁴⁹⁶

O cuidado de Tamerlão para com as atividades econômicas gerou uma sociedade de abundância, pelo menos para aqueles que de alguma maneira gozavam de sua proteção. Essa riqueza se refletia nas festas e banquetes da corte timúrida, que gerava

⁴⁹⁴ Citado por Mark DICKENS. *Timurid Architecture in Samarkand*, 1990. Texto disponível on-line no seguinte endereço: http://www.oxuscom.com/Timurid_Architecture.pdf (acessado em 23/12/2006).

⁴⁹⁵ Miguel URBANO RODRIGUES. *Nômadas e sedentários na Ásia Central*, pp. 288-289.

* Lojas onde eram vendidos produtos da medicina tradicional.

* Latinização do vocábulo *mirza*, que designava pessoas de alta nobreza, equivalentes a príncipes.

⁴⁹⁶ RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO. *Embajada a Tamorlán*, p. 305.

admiração nos visitantes. A decoração das tendas, a presença constante da seda, porcelana e ouro impressionaram profundamente a embaixada castelhana, e sobre esse aspecto há descrições minuciosas. Essa ostentação, todavia, era também uma demonstração de poder e força.

A preocupação do conquistador das estepes com a produção de monumentos arquitetônicos constitui outro traço distintivo dele e de sua dinastia. Os imperadores timúridas que o sucederam, sobretudo Chah Rokh, Ulug Beg, o sultão Ahmed e Hussain Baykara tinham paixão por construir palácios, mesquitas, madrassas, caravancas, túmulos, mausoléus, arcos, pontes, jardins⁴⁹⁷. O próprio Tamerlão mandara edificar em Kech o palácio de Ak Sarai, mas foi Samarcanda a mais beneficiada com esse ímpeto empreendedor. Ali foram construídos mausoléus dedicados a seu pai, esposa e filhos, uma mesquita no Domo Azul em memória do místico Achmed Yassavi, algumas madrassas (escolas alcorânicas) e outros monumentos de grandes proporções⁴⁹⁸. Quase todas essas construções foram destruídas pelo tempo ou pela ação humana (guerras, pilhagens), mas ainda subsistem algumas delas, testemunhos perenes da capacidade de conquista do senhor da transoxiana.

Nessas edificações, encontram-se uma série de signos do poder imperial, que Tamerlão soube utilizar como forma de expressão da grandeza da dinastia que estava criando. Os mausoléus, por exemplo, são construções monumentais dedicadas em geral à sua família, o que, por si mesmo, implica numa mudança em relação ao antigo costume nômade de sepultar os mortos no local em que faleceram. Os edifícios assumem caráter verdadeiramente pedagógico, ensinando às gerações futuras algo sobre a glória dos antepassados e as do próprio fundador do império.

A organização do espaço de Samarcanda obedece a uma estruturação imaginária, havendo locais destinados às atividades administrativas, ao comércio, ao saber e aos mortos. Mas todos eles, de algum modo, ligam-se ao mecenato estatal, tornando-se símbolos de seu poder e da unidade do império. Tomando como exemplo o Mausoléu de Gur-i Amir, poderemos inferir mais concretamente algo dessa pedagogia da arquitetura, pois a construção estava sendo concluída durante a passagem de Clavijo e demais embaixadores castelhanos. O monumento era dedicado a Muhammad Zoltan, neto favorito do Emir que morrera em decorrência de ferimentos na batalha de Ancara,

⁴⁹⁷ L. BOUVAT. “Essai sur la civilisation timouride”, *Art. cit.*, p. 205.

⁴⁹⁸ Michel HOANG. “Gengis Khan, Tamerlan, des barbares très civilisés”. In: *La folle épopée des mongols – Les empires des steppes de Gengis Khan à Tamerlan, Historia Special* nº 57, 1998, p. 38.

contra os turcos. Julgando que a base direita da construção, a parte do oratório, estava muito baixa, ele mandou que a reconstruíssem mais alta no prazo de dez dias:

*“E quando esse neto do senhor morreu na Turquia, o enviou aqui a Samarcanda para enterrá-lo. Mandando ao conselho que lhe fizessem aquela mesquita para o enterramento. Quando o senhor ali chegou não lhe havia agradado a capela, que disse ser muito baixa, e mandou derrubá-la, e que a refizessem em dez dias, sob grande pena que lhes aplicaria: na qual houve tão grande pressa, que trabalhavam de dia e de noite [...]. E aquela capela foi feita e acabada nos ditos dez dias, que é tão grande maravilha uma obra tão grande como aquela acabada em tão pouco tempo.”*⁴⁹⁹

A anedota revela não apenas o caráter despótico de Tamerlão, mas também a enorme capacidade de trabalho dos povos subjugados, colocados a seu serviço. Evidencia, pois, o seu poder efetivo de mando. Outro aspecto diz respeito ao sentido da construção, que era a preservação da memória guerreira timúrida. Deve-se, ainda nesse sentido, considerar que a estruturação da construção coloca o mausoléu na parte central do edifício, já que em sua totalidade a edificação compreende ainda uma madrassa e uma *khanagah* (lugar de devoção a Sufi).

Para o antigo turcólogo russo Wilhelm Barthold, os filhos de Tamerlão não deram continuidade ao seu legado, e em pouco tempo o gigantesco império “com pés de barro” que ele havia conquistado veio a desaparecer. Logo após sua morte, os sucessores perderam-no praticamente todo, com exceção do Turquestão e das províncias orientais e meridionais da Pérsia. Já no governo de seu filho, Chah Rokh, a capital deixou de ser Samarcanda, sendo transferida para Herat, embora ela voltasse a brilhar com Ulug Beg, neto e admirador do conquistador, quando novas construções e monumentos devolveram-lhe a grandeza de outrora (**ver figura 12**)⁵⁰⁰. Promotores do saber e da cultura, em pouco tempo esses governantes da dinastia timúrida absorveram os elementos estéticos, formais e culturais da civilização persa. Ao fim do século XV, o processo de assimilação dos temíveis cavaleiros nômades das estepes havia sido completado.

⁴⁹⁹ RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO. *Embajada a Tamorlán*, p. 304.

⁵⁰⁰ W. BARTHOLD. *Histoire des turcs d'Asie Centrale*. Paris: Librairie d'Amerique et d'Orient, 1945, p. 178.

Mas qualquer pessoa que tenha a oportunidade de ver os monumentos timúridas em Samarcanda poderá se certificar de seu esplendor nos tempos medievais. Esses monumentos continuam a expressar o sonho imperial do Uzbequistão de outrora. Ao contrário das montanhas de crânio, sempre ligadas à memória de um Tamerlão conquistador e sanguinário, tais construções constituem evocações positivas de um Tamerlão empreendedor, sendo uma chave para compreender os poderes nascidos na Ásia Central da passagem do século XV, que Ruy González de Clavijo tão bem descreveu.

ANEXO I

OS VIAJANTES MEDIEVAIS DA ROTA DA SEDA

BREVE CRONOLOGIA

139-136 a.C.: **Zhang Qian (Chang Ch'ien)** – General chinês que, a mando do imperador Wu Di, da dinastia Han, percorreu o deserto de Taklamakan, passando pelas montanhas de Pamirs, até Ferghana. Sua missão era estabelecer aliança com os povos “ocidentais”, na luta contra os Xiong-Nu.

40-70 d.C.: **Anônimo romano** – Autor do *Périplo do Mar Eritreu*, provavelmente um mercador greco-egípcio que, a partir das rotas do Mar Vermelho, percorreu o litoral da África Oriental, chegando até à Índia.

97-102 d.C.: Gan Ying – **Emissário do governador chinês Ban Chao, encarregado de visitar as terras do Império Romano. Atravessou o Oceano Índico, passou pelo Golfo Pérsico e navegou pelo Mediterrâneo.**

399-413: Fanxian (Fa-Hsien) – **Monge chinês que percorreu a Ásia Central até a Índia, em busca de conhecimentos sobre o Budismo.**

518-521: **Song Yun (Sung Yun)** – Monge chinês que adentrou pelo deserto de Taklamakan, indo até Peshawar, em busca de escritos indianos budistas.

530(?): **Cosmas Indicopleutes** – Comerciante bizantino que percorreu toda a bacia do Mar Negro e do Mar Vermelho, percorrendo a Península do Sinai, a Etiópia, o Oceano Índico, chegando provavelmente na Índia – na Ilha de Taprobana (atual Sri Lanka).

565: **Maniakh** – Mercador da região de Sogdiana, pertencente ao povo turco *oghouz*, é enviado a Bizâncio, negociando a criação de um entreposto sogdiano no Mar Negro, que passa a funcionar como ponto de contato na Rota da Seda.

629-645: **Xuan Zang (Hsuan Tsang)** – Atravessando a bacia do Tarim, passou pelo atual Uzbequistão até a Índia, de onde levou textos dos sutras, traduzindo-os para o chinês.

821: **Tamin Ibn Bahr** – Primeiro viajante muçulmano a visitar os povos turco-mongóis da Ásia Central, na Transoxiana.

851: **Sulaiman** – Mercador iraquiano, percorreu o Oceano Índico, passando pela Índia, Sri Lanka, Tailândia, Malásia, reino de Champa (atual Vietnã) e sul da China.

872: **Ibn Wahab** – Nascido na cidade de Basra, no Sul da Pérsia, partiu do porto de Siraf até Cantão, no sul da China, e algum tempo depois foi recebido em audiência na corte imperial.

921-922: **Ahmad Ibn Fadlan** – Embaixador do califado abássida junto aos Búlgaros do rio Volga, adentrando nas regiões ao norte do Mar Cáspio.

1167-1173: **Benjamin de Tudela** – Viajante judeu-espanhol, provavelmente rabino, que do reino de Navarra perambulou pela Itália, Mar Mediterrâneo e Mar Egeu, Síria, Constantinopla e Ásia Menor, Mesopotâmia e Pérsia – deixando preciosas informações sobre Bagdá.

1219-1225: **Yeh-lü Ch'u-Ts'ai** – Poeta e funcionário do império chinês, a serviço de Gengis Khan, percorreu a Ásia Central desde os Montes Altai até Samarcanda e Bukhara.

1220-1221: **Wu-ku-sun Chung Tuan** – Embaixador da dinastia chinesa dos Jin junto a Gengis Khan, percorreu as montanhas do Indokush (Afeganistão).

1221-1224: **K'iu Ch'ang Ch'un** – Monge taoísta colocado a serviço de Gengis Khan, que se deslocou dos Montes Altai até o atual Afeganistão, deixando anotadas suas impressões de viagem no livro Tao Tsang Tsi Yao (1228).

1245-1248: **Ascelino de Cremona e Simão de Saint Quentin** – Monges dominicanos enviados pelo papa junto aos mongóis, deslocando-se até a região do Cáucaso.

1246-1247, 1249-1251: **André de Longjumeau** – Monge dominicano enviado como emissário papal junto aos mongóis.

1245-1247: **João de Pian del Carpine e Benedito da Polônia** – Monges franciscanos que, como emissários papais junto aos mongóis, rumaram de Lyon até Karakorum, na atual Mongólia.

1253-1255: **Guilherme de Rubruc** – Monge franciscano nascido em Flandres que, com o objetivo de converter os mongóis, atravessou os territórios da Horda Dourada, indo até Karakorum, e depois relatando sua missão ao rei Luís IX da França.

1259-1260: **Ch'ang Te** – Enviado chinês junto aos mongóis após Hulagu ter atacado Bagdá, pondo fim ao califado abássida.

1260-1263: **Yeh-lü Hi Liang** – Biógrafo de Kublai Khan, percorreu a Mongólia na época de consolidação do poder do fundador da dinastia Yuan.

1260-1269, 1271-1295: **Niccolò, Maffeo e Marco Polo** – Mercadores venezianos que estabeleceram duradouro contato com Kublai Khan em Kambalik (atual Pequim), passando pelas principais cidades comerciais da Ásia Central, percorrendo depois o Oceano Índico até chegar ao litoral oriental da África e ao Oriente Médio.

1275-1279, 1287-1288: **Rabban Shawma e Marcos (Mar Yahbh-Allaha)** – Monges nestorianos chineses que, a propósito de uma peregrinação a Jerusalém, acabaram viajando até Roma e Paris.

1291-1320: **João de Montecorvino** – Missionário franciscano a quem se atribui a introdução do catolicismo na China.

- 1314-1330: **Odorico de Pordenone** – Monge franciscano que percorreu as vias marítimas e terrestres entre o Ocidente e o Oriente, deixando um relato a respeito de sua passagem pelas ilhas do sudeste asiático, Índia e China.
- 1325-1353: **Ibn Battuta** – Viajante muçulmano nascido em Tânger (Marrocos). Percorreu todos os territórios muçulmanos conhecidos, passando também por Constantinopla e pelas estepes asiáticas turcas, sudeste asiático, Índia, China e, no continente africano, pelos domínios do Sudão.
- 1339-1353: **João de Marignoli** – Monge franciscano enviado como emissário junto à dinastia Yuan, na China, passando pelo mar de Aral, ao norte do deserto de Takamaklan, até Kambalik.
- 1340: **Francesco Pegolotti** – Mercador florentino que atuou nos centros comerciais da Ásia Central, em domínio mongol, redigindo a seguir o livro intitulado *Pratica della mercatura*.
- 1403-1406: **Ruy González de Clavijo e Alfonso Paes de Santa María** – Emissários de Henrique III de Castela junto a Tamerlão. Percorreram o território bizantino, Trebizonda, Armênia, norte da Pérsia e a região do Khurassan, passando pela cidade de Tauris, até chegar em Samarcanda, no atual Uzbequistão.
- 1414: **Nicolò dei Conti** – Mercador veneziano que, de Damasco, percorreu o Oceano Índico, passando pelo sultanato de Delhi e de Bengala, e pelos sultanatos de Bahmanî e de Dekkan.
- 1413-1415, 1421-1422, 1431-1433 – **Zheng He (Cheng Ho)** – Almirante chinês que, em diversas expedições marítimas, do Mar da China adentrou pelo Oceano Índico, até o Oriente Médio e a África Oriental.

ANEXO II

VIAJANDO PELO ISLÃ COM IBN BATTUTA (1325-1356)⁵⁰¹

Paulo Irineu Cichelero

Nascido em 25 de fevereiro de 1304, em Tânger, seu nome completo era Abu Abdallah M. b. Abdallah b. M. b. Ibrahim al-Luwati, mas ficou conhecido pela posteridade simplesmente como Ibn Battuta. Iniciou suas viagens em 13 de junho de 1325, encerrando-as provavelmente em 1353. Faleceu no Marrocos em local e data incerta, entre 1368 e 1377.

É pelas mãos de um copista, de nome Ibn Yuzayy, que ele narra suas viagens. Com o pretexto de fazer sua peregrinação a Meca, parte numa longa jornada, percorrendo inúmeras terras e juntando informações sobre tantas outras. O impulso que o move é, sem dúvida, o próprio interesse pela aventura. A tarefa de narrar seus conhecimentos ao sultão do Magreb, Abu Inan, ele cumpriu de bom grado – embora o relato tenha sido feito vários anos depois de suas peregrinações. De uma forma ou de outra, é impossível classificá-lo como pregador, embaixador ou comerciante; as viagens que fez cumprem todas essas funções, mas nenhuma em específico.

Desde o século XII, os islâmicos andaluzes e marroquinos têm se interessado pelo conhecimento aprofundado da geografia e das culturas do vasto mundo muçulmano; era-lhes importante conhecer Meca e seus arredores, porquanto fosse o núcleo do Islã, do qual estavam bastante afastados. À literatura que intentava suprir essas carências de saber, deu-se o nome de *rihla* (relatos de viagem), categoria onde se enquadra o relato de Ibn Battuta⁵⁰².

⁵⁰¹ Praticamente desconhecido entre nós, Ibn Battuta foi o mais importante viajante do mundo islâmico, e o texto de suas viagens revela-nos uma rica e singular experiência de viagem. Por esta razão, decidimos incluir um breve resumo do texto da *Rihla*, com o intento de dá-la a conhecer ao público brasileiro. A tarefa foi atribuída a Paulo Cichelero que, na introdução, apresenta uma breve biografia do viajante e depois limita-se a indicar as principais terras pelas quais ele passou e suas impressões pessoais a respeito dos povos com os quais entrou em contato. Para tal, valemo-nos da tradução espanhola de Serafin Fanjul e Federico Arbós Serafin. IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Madrid: Alianza, 1987.

⁵⁰² Para as características gerais desse tipo de texto, ver Maria Cândida Ferreira de ALMEIDA. “Palavras em viagem: um estudo dos relatos de viagens medievais muçulmanos e cristãos”. *Revista Afro-Ásia* (Salvador), nº 32, 2003-2005, pp. 83-115; Houari TOUATI. *Islam et Voyage au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 2000, pp. 285-290.

O texto, em sua totalidade, apresenta-se riquíssimo, tanto na abundância de dados quanto na estilística; ora a escrita é minuciosa, fornecendo detalhes de todos os gêneros, como sobre os costumes locais, ora limita-se à citação do nome dos lugares pelos quais se passa; ora a narrativa se apresenta instigante, repleta de requintes literários, ora atola-se numa cadência mecânica e maçante. O redator, a fim de atender ao gosto dos leitores de sua época e desse estilo de crônica, sarapinta citações de versos poéticos e de anedotas ao longo da narrativa; além disso, não parece ver problemas em deixar ali seus próprios comentários.

O fator da narrativa, assim, é de grande importância para compreender a forma de pensar tanto do viajante quanto do redator, e os interesses que os movem a salientar alguns fatos e omitir outros também pode revelar detalhes relevantes.

Pelo fato de terem sido escritos muito tempo depois da efetiva viagem, os relatos de Ibn Battuta são marcados por uma visão peculiar dos fatos; se, por um lado, muitos detalhes podem ter sido esquecidos, confundidos ou mesmo inventados, há também de se ter em mente que, estando já distante de todos os acontecimentos que viveu, o viajante encontra-se apto a aplicar à narrativa um sentido de conjunto que seria impossível num diário.

Por esquecimento ou por deliberada inversão dos fatos, ele narra uma série de acontecimentos que parecem não concordar entre si. Em flagrante contradição, diz em diferentes passagens ter estado na Índia e na Ásia Menor no mês de setembro de 1333. Neste caso, trata-se provavelmente de um engano – um lapso de memória – mas, em outras situações, acredita-se que ele mentiu, de fato: a sua visita a Pequim, por exemplo, que parece ter sido uma ficção, tanto pelas contradições temporais quanto pelas incoerências do relato. O estudo de recomposição de seu itinerário fica em parte prejudicado por estas falhas.

Enquanto era viajante, Battuta permaneceu praticamente desconhecido. Sua fama cresceu após a publicação de seus relatos. Aparentemente, não foi um homem rico, e tampouco erudito, o que, de todo, não o impediu de empreender suas viagens, por mais longas que tenham sido. No mundo muçulmano, havia a tradição da hospedagem: era obrigação dos habitantes das cidades de paragens dar abrigo aos viajantes em suas casas, além de alimentá-los. Em geral, vigia o costume dos três dias – tempo máximo de hospedagem -, cujo hábito tornara-se lei na Pérsia e na Ásia Menor. No Cairo, por outro lado, existiam albergues especialmente voltados para o pernoite dos peregrinos (**ver figura 5a**).

Dados concernentes à agricultura, às plantas, às fontes d'água e aos tipos de frutas chamam bastante sua atenção. A religião, também, é uma preocupação recorrente em seu relato: trata das práticas do Islã, da cristandade e, ora, de sua estranheza para com os hereges. Em certos momentos, dá grande importância às culturas regionais, mas, em outros, ignora-as por completo. De todo modo, sua *rihla* serve de importante representação do quadro histórico de sua época, em especial do Islã e de sua visão do mundo.

DE TÂNGER AO SIND

Inicia-se o livro com uma introdução de Ibn Yuzayy. Ele dedica o texto ao sultão do Marrocos, Abu Inan (que se intitulou califa). Em poucas palavras, legitima o poder do governante e apresenta a narrativa que se propõe a começar.

Antes ainda da partida, Ibn Battuta declara seu objetivo: chegar a Meca, à “Santa Casa”. De Tânger, ele segue de cidade em cidade, descrevendo o caminho pelo norte da África.

Nessa primeira parte da jornada, Battuta reclama várias vezes de estar sofrendo de quenturas. Em Túnis, reclama que ninguém veio saudá-lo, embora tenham feito medidas a todos os seus companheiros, o que o deixou triste e o fez chorar. Alguém apiedou-se dele, no entanto, e veio dar-lhe as boas-vindas. Ainda por essas regiões, e várias vezes até o final dos relatos, o redator irá intrometer-se na narrativa para incluir poemas que julga serem pertinentes.

Quando chega ao Egito, tece muitos comentários elogiosos a Alexandria, que lhe parece maravilhosa em sua compleição. Compõe várias estrofes em homenagem à beleza da cidade, que, segundo diz, “*alumbra o Magreb*”. Comenta que a construção de sua urbe é forte, e que suas fronteiras são pacíficas e bem protegidas. Conforme descreve, ela tem quatro portas: Sidra, Roseta, a Porta do Mar e a Porta Verde – que só se abre para dar acesso aos cemitérios. Descreve em pormenor as portas e outras construções da cidade. Como será comum até o fim dos relatos, menciona o nome de vários sábios que vivem na cidade, além de citações do *Alcorão* e anedotas a respeito de qualquer coisa que lhe pareça concernente ao assunto.

Sucedeu que um dos sábios de Alexandria pediu-lhe que viajasse até os países distantes de Índia e China, onde esse homem tinha parentes, e que lhes levasse suas

recomendações de paz. Muito tempo depois, Battuta mencionará os parentes do velho sábio. Além disso, diz ter tido um sonho em que voava nas asas de uma ave imensa, visão que interpretou como um presságio para que seguisse viajando. Aparentemente, o tangerino tenta dar razões para a longa jornada que empreenderá.

Dando continuidade à peregrinação, pára em Damietta, onde há um “lugar para peregrinos”, ou seja, um albergue – que chama de “escola”. Ali passou várias noites e tornou-se amigo do governador, que lhe deu uma ajuda financeira para a viagem.

Chega então ao Cairo, capital do Egito, da qual apresenta uma interessante descrição, comentando que se trata de um porto para reunião de viajantes, onde se encontra sábios e ignorantes, indulgentes e néscios, modestos e nobres, desconhecidos e famosos, ou seja, gente de todo o tipo.

Quando fala do Nilo, diz tratar-se de um dos rios do Paraíso. Comenta sobre as pirâmides, considerando-as uma maravilha da História, dignas de menção. Segundo ele, muito se falava a respeito delas, tentando decifrar seu objetivo e sua antigüidade; e explica que elas haviam sido construídas por Hermes, o Primeiro, com o intuito de guardar os conhecimentos humanos a fim de que sobrevivessem ao Dilúvio. Diz que há uma ligação entre a posição das pirâmides e os astros.

Partindo do Cairo, dirige-se a Meca, mas, em sua primeira tentativa de lá chegar, vê-se impossibilitado de seguir viagem. Então, retorna ao Cairo e toma outro caminho, passando desta vez pela Síria. Comenta que as aduanas sírias são muito rigorosas e que é preciso dispor de um salvo-conduto egípcio para atravessá-las. O rigor era necessário, segundo diz, para proteger os produtores locais e precaver-se dos espões iraquianos.

Em Hebron, vê as tumbas que supostamente pertenciam a Abraão, Isaac e Jacó. Em dúvida sobre sua legitimidade, pergunta ao imã se são verdadeiras, ao que descobre que sim; pois o imã contou que havia visto, certa vez, uns visitantes perguntando qual era o túmulo de Abraão, ao que um outro imã respondeu-lhes que era aquele mesmo. Dá-se então por satisfeito.

Em seguida, visita Belém e Jerusalém, comentando sua santidade para os cristãos. Aliás, enumera: o mais santo dos lugares é Meca, seguido por Medina e, em terceiro lugar, está Jerusalém.

Daqui por diante, começa a fazer outro tipo de descrição: fala mais dos produtos que são exportados, e também das peculiaridades geográficas.

Viajando pela Palestina, cita a antiga capital dos cruzados francos.

Da cidade de Sarmin, conta que seus habitantes odeiam os dez primeiros profetas antes de Maomé, e por isso nunca pronunciam o número dez, dizendo, em seu lugar, “9 e 1”, e que em certa ocasião um turco irritou-se com isso e golpeou um vendedor que lhe dizia “9 e 1”.

Tanto em Alepo quando em Hamas, antiga cidade da Síria às margens do rio Orontes, o redator intervém com a citação de poesias, a fim de engrandecer os lugares descritos. Quando chega em Damasco, chamando-a de “Éden na terra”, segue-se uma infundável lista de versos. Dali é descrito até o vestíbulo da grande mesquita, que considera a mais esplêndida do mundo. Nesta mesma cidade, menciona a Mesquita dos Pés, onde estão gravados os pés de Moisés. Segundo ele, os sábios damascenos teriam lhe concedido no ano de 1326 licença para ensinar a fé islâmica.

Em julho de 1348, diz ter sido testemunha da peste negra, que atingiu o povo de Damasco. Conta que houve uma grande comoção religiosa, e que muçulmanos com o *Alcorão*, judeus com a Torá e cristãos com seus evangelhos juntaram-se numa prece comum contra a pestilência.

Quando passa por Medina, de modo semelhante ao que faz em Meca, dedica-se a descrever os lugares santos com grande minúcia, listando o nome dos homens religiosos, os sábios e as histórias dessas personalidades. Na categoria de “lugares santos”, inclui também os túmulos, que geralmente ficam na parte externa da cidade, e que são freqüentemente alvo de peregrinação. Descreve as mesquitas – como a de Medina, cidade do enviado de Deus, onde diz estar exposto o rosto de Maomé.

Entre as histórias das personalidades, há uma peculiarmente interessante, a de Abu Abdala, o Granadino, que era asceta e, para não se casar, acabou castrando a si mesmo.

Battuta veste-se de branco, conforme a tradição, e segue em peregrinação a Meca.

Entre os lugares santos, menciona a pedra da fonte de Zamzam, a grandiosa Kaaba, que descreve em pormenor, e a Pedra Negra. A tudo – as construções que estão em torno da Kaaba – explica de acordo com a lógica de seus posicionamentos, relacionando sua geografia com os países ao redor de Meca.

Ele diz que a caverna onde Maomé ter-se-ia escondido de perseguidores, e cuja entrada fora fechada pela teia de uma aranha para simulá-la vazia, situa-se no monte Tawr, nos arredores de Meca. É também um lugar de peregrinação. Entretanto, os visitantes têm muita dificuldade em entrar na caverna; Ibn Yuzayy, o redator, ouviu falar que existe uma pedra na entrada dessa caverna na qual os visitantes sempre batem a cabeça, e por esta razão é preciso agachar-se para entrar.

Dois amigos do viajante saíram para visitar a caverna santa, mas foram sozinhos e sem guia, e se perderam. O dia estava muito quente e, como sua água acabou, retornaram. Um deles não agüentou e caiu na areia, mas o outro continuou até chegar a Meca. Uma vez na cidade, convocou uma caravana para resgatar o amigo perdido. Battuta conta que quando o viu são e salvo, era como se acabasse de se levantar de uma tumba.

Passa então a relatar os costumes de Meca e o ritual da Lua Nova, quando todos se vestem de branco, e o ritual de Rayab, quando se fica rezando até de madrugada, e muita gente põe-se a gritar e a chorar de emoção. Menciona também a interdição da Kaaba, que acontece uma vez ao ano, no mês do ramadã: cobre-se a Kaaba com uma grande seda negra forrada de linho, enviada pelos egípcios.

Aqui, ele também se detém em histórias sobre personalidades locais, como a de Hasan, o louco, que dava voltas infundáveis em torno da Kaaba sem estar, de fato, orando.

Quando, enfim, parte de Meca, o viajante é acompanhado por uma gigantesca caravana, tão descomunal que, segundo dizia, “*os passos agitavam a terra*”.

Dirige-se então ao Iraque, e posteriormente ao Irã.

Em ar-Riwaq, presencia os rituais estranhos que os muçulmanos dali realizam após as orações: caminham sobre brasas, dançam em meio às fogueiras e alguns metem brasa na boca. A esta seita, chama-a *ahmadi*. Comenta que na Índia há um costume parecido, patente do povo dos *al-haydariyya*, cujo chefe é muito negro. O ritual indiano é feito à beira de um rio cujas águas não se podem beber, porque vêm do alto de uma floresta do Himalaia, de onde trazem substâncias venenosas. Ele voltará a falar sobre isso quando se dedicar ao relato da Índia.

Na cidade de Bassorá, onde diz ter se hospedado num convento, reclama do fato de que os sermões são proferidos de modo errado, com erros gramaticais terríveis. Ali, comenta que há mais água salgada do que doce, ao que o redator, Ibn Yuzayy, acrescenta que lá vivem pessoas amareladas, porque não existe bom ar.

Seguindo viagem, agora de barco, cita a cidade de Kufa, onde Noé teria construído a Arca. Chega, então, a Bagdá, que é capital do Islã: havia sido muito bela no passado, mas agora quedava arruinada e decadente. Recita poesias sobre a glória daquela cidade, roubada pelo império mongol. Bagdá era então regida pelo sultão Said Jan, tártaro convertido ao Islã.

Dali se desloca até Mossul, às margens do Tigre, e depois, no retorno, volta a Bagdá – onde sofre de diarreia. Realiza novamente uma peregrinação a Meca, mas dessa vez muito curta porque ainda estava debilitado. Diz ter residido ali por algum tempo.

Inesperadamente, na cidade de Yudda, um mendigo cego tomou Battuta pela mão e, chamando-o pelo nome, apesar de não conhecê-lo, perguntou-lhe sobre um anel que o viajante dera a outro mendigo, em Meca. Disse-lhe que deveria ir atrás do anel, porque este continha um grande segredo.

Seguindo viagem por mar, o tangerino chega na ilha de Sawakin, onde as pessoas comem carne de avestruz. Dali dirige-se ao Iêmen, onde a saudação que se faz ao sultão é a seguinte: deve-se tocar o chão com o dedo indicador, depois erguê-lo acima da cabeça e dizer “*que Deus conserve teu poder*”.

Um relato milagroso dessa região: alguns sujeitos discutiam se o homem era responsável por dar forma ao seu destino. Alguns disseram que sim, e negaram a determinação divina. Por terem blasfemado, foram obrigados pelo *sheik* – detentor de poderes milagrosos – a mudar de idéia, pois até que o fizessem não poderiam desgrudar-se do lugar onde estavam sentados, e poderiam morrer sob o calor do sol.

Em viagem marítima, Battuta passa pela Somália, e comenta que a população da cidade de Zaila é a “*mais suja, triste e maledicente do mundo*”. Mas em Quiloa e Mombaça, diz que as pessoas são pacíficas, castas e virtuosas, sublinhando sua prosperidade.

Na cidade de Zafar al-Hamud, muitos habitantes sofrem de elefantíase, doença que deixa os pés inchados, e outros tantos homens têm hérnia. O povo dali só vive do comércio, de modo que o viajante fala de seus produtos, entre eles o betel, que vem da Índia, e o coco (noz da Índia), que se parece muito com a cabeça de um homem, porque dá a impressão de ter olhos e boca, e quando está verde, seu interior assemelha-se a um cérebro e suas fibras lembram cabelos. Cita-se uma anedota: um médico sugeriu ao rei da Índia que arrancasse a cabeça de um inimigo seu e a plantasse, porque dali nasceria um coqueiro. Segundo a estória, o coqueiro medrou, de fato, mas ao final Battuta acrescenta que não estava convencido do feito. Além disso, do coco se faz uma espécie de mel: as mulheres usam-no para umedecer o cabelo e homens para ajudar no coito.

Seguindo viagem, viu o povo das ilhas comendo pássaros sem arrancar-lhes as cabeças, o que é proibido a um islâmico, motivo pelo qual fica aborrecido com essa

gente. Também estive com um povo que falava com dificuldade e que, ao final de cada frase, adicionava um “não”.

Em Omã, viu pessoas entrando pela boca de um peixe e saindo pelo outro lado. Tratava-se, na verdade, da cabeça de uma baleia.

Então, faz uma terceira peregrinação, e depois quer visitar a Índia, mas não encontra companhia para tanto. Embarca num navio qualquer – ele nem chega a mencionar para onde estava indo – mas, por não ter lhe agradado a companhia a bordo, chega a felicitar a ocasião em que o navio colide contra um promontório, pois enfim pode livrar-se daquelas pessoas.

Segue pelo Nilo até o Cairo e adentra a Síria até a Anatólia.

Embarca então num grande veleiro genovês que o leva até a região da Turquia, uma das paragens mais belas do mundo, de onde diz terem vindo todos os gregos. Comenta que o dono do navio, que era cristão, tratou-o bem e não cobrou a viagem.

Nas cidades turcas, os membros de diferentes religiões vivem separados; entre eles, há vários segmentos islâmicos. Dentre esses últimos, menciona-se a presença dos jovens *ajiyya* (singular: *aji*), ou seja, os *futuwa*, que compõem o estrato mais jovem e marginal da sociedade muçulmana, sem base religiosa, política ou profissional, mas que é hospitaleiro para com os estrangeiros: eles divertem os forasteiros, dão de comer, satisfazendo a necessidade de todos. Não há homens mais benfeitores no mundo.

Em Erzerum, é recebido na casa de um *aji* de 130 anos que tem excelente memória e caminha com a ajuda de um bastão; o velho presta-se a lhe servir a comida com as próprias mãos. Ele conta que quis partir no segundo dia de estada, mas o velho disse que, nesse caso, ficaria ofendido, porque a regra de hospitalidade exige três dias, de modo que ficou um dia mais.

Em Birki, onde o palácio do sultão tem um lindo chafariz rodeado por quatro leões de cobre que cospem água da boca, o tangerino viu uma pedra negra que, segundo o sultão, havia caído do céu e que, mesmo depois de muitos golpes, não apresentou qualquer dano ou rachadura.

Sobre a sua passagem por Aya Suluq, limita-se a dizer: “*comprei uma jovem virgem rumi por quarenta dinares de ouro*”. Mais tarde, passa por Bargama (Pérgamo), onde diz ter nascido Platão. Menciona então o sultão Umar Bak, que lutara na guerra santa contra os bizantinos e se tornara um mártir, após o contra-ataque do Papa, que arrebanhara exércitos de Gênova e França.

Em Baki Kasri, pela primeira vez, Battuta desaprova a conduta de um sultão – Dumur Jan –, dizendo que ele não possui nada de bom. Este lhe presenteou somente com uma peça de seda, e nada mais. Geralmente a oferta dos sultões eram muito maiores, entre os presentes davam-lhe dinheiro e cavalos, e não raro ofereciam-lhe hospedagem.

Ao chegar na Criméia, no sul da Rússia, menciona os carros, que muito lhe impressionam: têm quatro grandes rodas, puxados por dois ou mais cavalos, ou bois ou camelos; as carrocerias são cobertas por telas que não deixam ver o que vai dentro. Gostando daquilo, diz ter comprado um desses carros para si e sua escrava, e seus companheiros também arranjaram outros.

Nesse país, as mulheres têm posição superior aos homens, constata ele com pasmo. Não usam véu e os homens tratam-nas como se fossem seus criados. Quanto aos cavalos, ali são todos muito baratos. Diz ter comido um deles, em dado momento, sem que isso lhe parecesse algo incomum.

O sultão Uzbak Jan, vencedor dos “infiéis” de Constantinopla, é um dos sete maiores reis do mundo, os quais são: Miramamolin, sombra de Deus na terra; o sultão do Egito e da Síria; o sultão do Iraque e do Irã; o próprio sultão da Rússia; o sultão do Turquestão e da Transoxiana; o sultão da Índia e do Sind; e o “sultão” da China. Uzbak Jan tem uma corte suntuosa e repleta de regras de etiqueta, conforme Battuta descreve: por exemplo, o modo como era preciso receber as princesas, de pé, e só sentar-se depois delas. Além disso, descreve os séqüitos (de carros ou só de montarias) e a disposição das pessoas nessas comitivas (os lugares específicos arranjados para mulheres jovens, mulheres na menopausa, escravos, eunucos).

Algo que fez questão de ir verificar pessoalmente foi o fato de que, na cidade de Bulgar, as noites eram mais curtas e os dias também o eram na estação contrária. Battuta desejava ir ainda mais ao norte, mas desistiu. Explica que só se poderia seguir além sobre trenós puxados por cães, porque estes têm unhas para não escorregar no gelo. E os cães precisam ser alimentados sempre antes dos homens, senão se irritam, ladram e vão embora.

Os comerciantes que se arriscam a ir tão longe para norte, conta, negociam com gente que, na verdade, não se sabe se são homens ou gênios, porque eles não vêm à presença de ninguém. Do que os comerciantes trazem, cita o arminho, que é uma pele muito valiosa.

Em dado momento, a princesa Bayalun, filha do “rei” de Bizâncio, quer visitar as terras do pai para ali dar à luz, e pediu autorização ao sultão da Rússia – o que obteve. Ibn Battuta é então autorizado a acompanhá-la em sua comitiva: ele queria conhecer Constantinopla.

O séqüito da *jatun* Bayalun era fortemente escoltado por cinco mil soldados, e os detalhes de sua comitiva são relatados minuciosamente.

Quando entram em território bizantino, Battuta comenta que “*os sentimentos íntimos variam ao entrar em terra de infiéis*”. Uma vez às portas de Constantinopla, algumas pessoas gritam “sarracenos!”, e os proíbem de entrar. No entanto, a *jatun* traz uma mensagem do sultão da Rússia para que os deixem passar, e assim se fez.

Ele é levado até a sala de audiências, e sua primeira observação é sobre as imagens de criaturas animadas e inanimadas que vê nas paredes. Quanto à cidade, descreve-a como “*grande ao extremo*”, inexpugnável. Fala das mulheres virgens que se dedicam a Deus (as monjas), e os cristãos que vê são todos comerciantes – genoveses, venezianos, romanos e franceses. Há barcos que não se pode nem contar, e as igrejas, conforme narra, não têm nada de bom. Somente a catedral de Santa Sofia o surpreende, embora não tenha chegado a entrar nela. Diz que há nela a imagem de um homem crucificado, que os cristãos, ingenuamente, pensam ser Jesus.

De Bizâncio, passa pelo Khwarezm, cujo melão é o melhor do mundo – exceto o de Bukhara. A propósito disso, confessa sua fraqueza por melões.

A próxima viagem tem como rumo o Uzbequistão e, depois, o Afeganistão.

Quando passa por Bukhara, cidade outrora devastada por Gêngis Khan, o “maldito tártaro”, Battuta encontra oportunidade para narrar os assuntos concernentes aos tártaros. Conta que Gêngis Khan era guerreiro no país de Jita*, e que o seu grupo o elegeu como chefe, de modo que ele tomou posse de sua terra, estendeu seu poder até a China e suas tropas aumentaram consideravelmente. Assim, com seu grande exército, quis dominar os territórios muçulmanos – o que conseguiu ao invadir Bagdá e degolar o califa.

Certa vez, um espião assistiu a um tártaro preparando sua refeição: cozinhou umas tripas que trazia consigo e umedeceu-as, depois sangrou seu próprio cavalo e banhou as tripas no sangue, comendo em seguida.

* Norte da China.

Ibn Battuta segue viagem rumo ao Sind e à Índia, atravessando um deserto onde os cadáveres têm seus membros arrancados e espalhados pela força do vento.

ÍNDIA E CHINA

O sultão M. Sah é o rei da Índia e do Sind – que tem este nome porque lá existe o rio Sind, semelhante ao Nilo, que transborda no verão permitindo que os camponeses plantem em suas margens. O viajante explica a disposição dos barcos que fazem parte da frota na qual viaja.

Há mensageiros por todo esse reino, formando um sistema de correios muito eficiente, dividido em dois tipos, o *uluq* e o *ad-dawa*. O *uluq* é constituído por cavaleiros que fazem parada a cada quatro milhas; o *ad-dawa* tem parada a cada terço de milha, e é feito a pé. Curiosamente, este segundo é mais rápido do que o primeiro, pois há sempre um homem esperando para receber a mensagem em mãos e correr até o próximo posto de paragem. O correio serve tanto para reportar a chegada de estrangeiros no país quanto para levar frutas frescas direto ao sultão.

Os estrangeiros são muito bem tratados na Índia, especialmente pelo sultão. Têm, porém, a obrigação de lhe levar presentes, uma vez tendo chegado ao país. Antes de alcançar Delhi, porém, Battuta viaja pelo Sind e chega a sua capital, Multan. Menciona uma detalhada descrição da corte e de seus hábitos, incluindo os suntuosos banquetes. Ao partir de Multan, segue descrevendo a paisagem do país e sua vegetação – em especial os produtos comestíveis.

Os habitantes da Índia são em sua maioria idólatras. Alguns povos pagãos pagam tributo aos muçulmanos, que detêm o controle do governo, e outros rebelam-se e vivem nas montanhas, dedicando-se aos saques. O sultão indiano trava constantes lutas contra estes rebelados, conforme fica claro ao longo dos relatos.

Battuta conta várias coisas estranhas que encontrou na Índia, como a cidade de pedras, que fora petrificada porque seus moradores se haviam corrompido. Ali, não apenas os homens e as mulheres viraram pedra, mas também os pés de trigo, grão-de-bico, feijão e lentilha. Outra curiosidade era o hábito dos indianos de se auto-incinerarem: os homens fazem suas próprias piras funerárias e queimam a si, ao que suas mulheres os abraçam e queimam junto com eles. Um pouco menos impressionante,

mas também estranho para ele, é a presença de rinocerontes, que são descritos com certa precisão.

Chega então em Delhi, cuja muralha é a maior do mundo. Descreve-a em minúcias, citando os homens sábios que ali vivem, os homens santos, os sepulcros de peregrinação e as mesquitas. Passa então a contar a história da cidade e a sucessão de seus reis, os feitos de cada um e o tempo de seu reinado. A sequência dos soberanos lhe foi toda contada pelo sheik Kamal ad-Din. Quanto à regência do “rei” M. Sah, as informações são do próprio narrador.

Em Delhi, o marroquino é indicado pelo sultão ao cargo de *cadi**. Nessa posição, pôde participar, pelo período de dez anos, dos hábitos da corte indiana e conhecer os feitos de seu senhor. Conta que os elefantes podem sustentar até vinte soldados sobre si, posicionados em caixas sobre o seu lombo, e que outros destes grandes animais, maravilhosamente decorados com sedas e jóias, são especialmente adestrados para fazer uma reverência ao sultão ao ouvirem exclamar “*Em nome de Deus*”. Existiam, porém, elefantes treinados para matar, que levavam lanças de metal nas presas e que, quando atacavam, podiam agarrar os inimigos pela tromba e depois pisoteá-los.

Outro aspecto que chamou sua atenção foi o “sistema de espionagem”, integrado por varredoras – mulheres que iam às casas interrogar as escravas – e por mamelucos, que eram designados para servir os emires, mas já preparados com o propósito de sondá-los.

Narrando os feitos do “rei” M. Sah, o viajante lista dezenas de razões pelas quais se deve louvá-lo – como os seus bons feitos, seus exemplos de humildade e justiça. No entanto, admite que ele também comete muitos abusos e violências. Era raro não se encontrar um cadáver às portas do palácio – pois era hábito que, quando o sultão mandasse matar alguém, a ordem tivesse de ser cumprida diante do trono e o corpo do infeliz deveria ficar ali por três dias. Ele pune pequenos e grandes delitos com a mesma severidade, e não perdoa ninguém. Conta-se que mandou decapitar o próprio irmão porque suspeitou que este estivesse conspirando. A partir daí, seguem-se páginas e páginas com a descrição de encarceramentos, torturas e mortes promulgadas pelo governante.

Em certa ocasião, o próprio Battuta quase foi vítima da severidade do governante. O seu nome havia sido mencionado pelas testemunhas de um crime qualquer e ele

* Cadi – Juiz versado na lei islâmica. Normalmente trata-se de um juiz local, com poderes de mando e governo.

precisou ficar mais de sete dias lendo o *Alcorão* sem parar, na tentativa de convencê-lo de sua inocência.

Então, M. Sah sai de Delhi em viagem e Battuta decide deixar sua função, desejando fazer um retiro espiritual. Sua reclusão ascética dura até que o sultão decide incumbi-lo de uma missão, que era a seguinte: o “rei” da China enviara à Índia um pedido para ali instalar um templo pagão, de modo que a Índia deveria responder com o envio de um embaixador – no caso, Ibn Battuta. De acordo com as regras muçulmanas, seria permitida a construção do templo, na medida em que se pagasse um tributo. Como a China tinha enviado 100 escravos e uma infinidade de presentes, o sultão também preparou uma grande quantidade de ofertas ao governante chinês: 100 mulheres que sabiam cantar e dançar, 15 eunucos, 100 cavalos e muitos outros presentes – entre eles, a seda.

Logo após a partida de Delhi, conta que foi atacado por “infieis” e feito prisioneiro, descrevendo os sofrimentos de sua fuga e de sua viagem desesperada até reencontrar a comitiva.

Seguindo viagem, passa por Marhata, onde as pessoas não comem carne porque não gostam de ver sofrer os animais, nem tampouco bebem vinho porque o consideram o maior dos vícios. Inicia então percurso marítimo. Em dado momento, quando está prestes a embarcar nos navios chineses, sucede uma grande tempestade, e além de duas embarcações naufragarem, ele se perde do grupo. Daí em diante, narra a viagem sem descrever exatamente o propósito dela – e não volta a fazer menção à missão na China.

Em certa parte da narrativa sobre as Índias, conta que um leão estava à solta pelos arredores da cidade de Pervan, e que certa vez atacou uma pessoa e só lhe sugou o sangue, sem aproveitar-lhe a carne. Alguns acreditavam que havia sido um bruxo yogui metamorfoseado em leão, hipótese que o tangerino refutou, para logo em seguida pôr-se a falar dos yoguis.

Com efeito, estes são bruxos que podem ficar vários meses sem comer nem beber, hibernando embaixo da terra em covas cavadas por eles mesmos. Alguns ficam enterrados até durante um ano. Haviam inventado uma pastilha que permite ao usuário ficar muito tempo sem suprir suas necessidades vitais. Para tanto, conhecem as coisas ocultas, e é por esta razão que o sultão da Índia os estima. Quase nenhum deles come carne – aliás, a maioria desses yoguis tem hábitos e comportamentos ascéticos, avessos às coisas mundanas.

Além dos yoguis, há duas outras maravilhas que lhe parecem dignas de destaque.

A primeira são os ratos da fortaleza de Duwayqir, que são maiores do que gatos e podem devorar uma pessoa.

A segunda é a árvore sagrada de Yurfattan, que fica diante de uma mesquita e só deixa cair uma folha a cada ano. Na folha, há sempre inscrita uma frase em árabe: “*Não há outro deus senão Alá, e Maomé é seu profeta*”.

As Ilhas Maldivas contam-se em mais de mil, das quais cerca de uma centena agrupa-se em círculo, de modo que os navios só podem entrar ali por uma espécie de porta. Os habitantes são todos muçulmanos e se alimentam quase sempre da pesca e do coco, pois a vegetação ali é quase toda formada de coqueiros. Esse tipo de alimentação, segundo Battuta, dá uma energia extraordinária: conta que teve quatro mulheres durante o tempo que viveu ali, excetuando as escravas, e que precisava fazer-lhes a ronda diária, passando a noite com aquela a que correspondia o turno – e isso por um ano e meio.

As pessoas de lá são gente religiosa, de bons costumes e alimentação correta. Embora as mulheres andem sem véu, Battuta não as critica. Quando se encontram, saúdam-se assim: “*Deus é o senhor e Maomé meu profeta. Eu só sou um pobre ignorante*”. São péssimos guerreiros, porque têm compleição franzina. Uma vez, Battuta mandou cortar a mão de um ladrão e, quando o membro foi decepado, alguns presentes desmaiaram. Seriam presa fácil dos piratas, mas esses já sabiam que lhes fazer qualquer mal implicaria em grandes desgraças.

Os estrangeiros que chegam querendo casar-se recebem de pronto uma esposa, mas não podem levá-la, porque as maldivenhas não saem de suas ilhas. Battuta chama esse hábito de “casamento de prazer”, porque é feito somente para a satisfação momentânea. E parece ser algo muito freqüente, porque as mulheres dali são as melhores do mundo – fazem tudo para os homens e, curiosamente, nunca os deixam vê-las comer. Diz ter tentado de tudo para ver uma de suas esposas comendo, mas não conseguiu. Além disso, elas vestem-se somente do umbigo para baixo. Afirma ter tentado mudar esse hábito, mas também sem obter sucesso.

Durante sua permanência, quem governava as ilhas era a rainha Madija. O viajante serviu-a como cadi, enquanto residiu por ali, mas acabou indo embora após alguns desentendimentos com o vizir, com o qual tinha certa inimizade.

Antes de dar continuidade ao relato, menciona brevemente as mulheres de um só seio.

O Ceilão é uma ilha de “infiéis”, onde há jóias sob o chão. Como a terra ali é propriedade privada, há quem compre terrenos para escavar as jazidas e, depois de ter suas pedras lapidadas, vende-as ao sultão.

Há muitos macacos nas montanhas do Ceilão. São negros, de cauda branca, e os machos têm barba, como os homens. O tangerino informa que, segundo o sheik Otman, esses macacos têm um chefe, ao qual obedecem como se fosse o seu sultão. Este macaco-rei usa uma coroa de folhas e se apóia num bastão, sendo seguido por outros quatro que também levam bastões. Diz ter ouvido de homens de toda a confiança que esses macacos às vezes violam as mulheres, e que uma vez um desses homens flagrou o animal entre as pernas de sua filha e o matou ali mesmo.

Além disso, Battuta dedica-se a contar sobre as sanguessugas voadoras, que saltam das árvores para atacar os transeuntes, mas que com limão podem ser repelidas.

Ao encontrar o governante do Ceilão, Ajri Sakarwati, o viajante recebeu presentes, porque este era um soberano muito generoso. Confessou-lhe que o que realmente queria era visitar a Pegada de Adão. De modo que acabou indo para lá. O pico Sarandib, conforme diz, é um dos mais altos do mundo, e pôde vê-lo muito tempo antes de chegar à ilha. Ali, ao escalá-lo, encontrou a pegada de Adão gravada numa pedra negra.

Ao partir do Ceilão, acaba sendo vítima de um ataque de piratas e, apesar da resistência, perde tudo o que tem. Volta a Calicute, na Índia, para se recompor.

Bengala é um país sombrio, porém é lá que se encontram os melhores preços do mundo. Seu rei estava em guerra contra o sultão da Índia, nessa época, e como Battuta não queria dar chance a uma tragédia, esquivou-se de ir visitá-lo, partindo logo para outras partes. Visita um sheik muito idoso que só veio a morrer com 150 anos, e que, além de ter realizado célebres milagres, foi capaz de jejuar por 40 anos seguidos, passando todas as noites acordado.

Viaja então para Sumatra, onde descreve a vegetação muito variada – na qual se inclui uma árvore de pão. Depois passa por Java, país de “infiéis”, onde se produz a cânfora, cuja preparação é minuciosamente descrita.

Nessa parte, comenta sobre o país dos Barahnakar, ou seja, o país dos cinocéfalos. São selvagens que não possuem religião e vivem em casas de bambu com teto de palha, à beira do mar. As suas mulheres não têm cabeça de cão, mas são macrocéfalas. Os homens andam nus, às vezes escondendo o pênis dentro de um segmento de bambu pintado que prendem à cintura; as mulheres cobrem-se com folhas.

Os muçulmanos que vivem perto dessa região dizem que os cinocéfalos fornicam como as bestas, e cada um possui trinta mulheres, mas mesmo assim não são adúlteros. Os que cometem tal crime sofrem a seguinte pena: se for homem, é crucificado, a menos que um amigo ou escravo seu se disponha a ser supliciado em seu lugar; se for mulher, deve ser fornicada diante do rei por todos os seus criados, um após o outro, até que morra, e então o corpo é lançado ao mar.

A China, onde corre o rio Amarelo, é um território imenso, e é comparada ao Egito. Cita primeiramente a porcelana e seu processo de produção.

Os chineses são pagãos que queimam seus mortos, e além de andarem todos de bengala, costumam comer carne de cão. Seu rei é um tártaro descendente de Gêngis Khan. Embora haja muita gente rica, as pessoas desse país não se esmeram muito nas vestimentas e na comida. Respeita-se os muçulmanos e cada uma de suas cidades possui uma mesquita.

O povo mais dotado nas artes é o dos chineses. Quando desembarca ali, diz que viu um retrato seu entre as pessoas do porto. Menciona que, quando um estrangeiro comete um crime e foge, pinta-se um retrato dele e copia-se o mesmo para todas as cidades a fim de que alguém o reconheça e o prenda.

Ali se usa o papel-moeda, que tem o tamanho de uma mão e possui o selo do rei. Quando rasga, basta levá-lo até um estabelecimento do Estado que ele é substituído por um papel novo, sem que cobrem nada por isso. Comenta então que, se alguém vai ao mercado com ouro ou prata, ninguém lhe vende nada. Ali, aliás, a seda vale muito pouco, sendo que até os miseráveis a usam. Mesmo o algodão vale mais.

Por ali, há um pó negro e inflamável, que compara ao carbono.

A seguir, menciona a Muralha da China, embora não a tenha visto. Identifica-a com a linha construída no Cáucaso por Alexandre Magno para conter os povos bárbaros de Gog e Magog. As terras para além da Muralha, segundo ouviu falar, eram de canibais.

Diz ter visto malabaristas fazendo diversas mágicas, dentre as quais a de recompor os membros de um homem despedaçado e fazê-lo voltar à vida.

Encontrou um yogui velhíssimo, de mais de 200 anos, que habitava uma gruta. Quando foi visitá-lo, descobriu que se tratava de outro yogui que já tinha visto há tempos numa ilha. O bruxo estava diferente, no entanto: estava magro, tinha pele profundamente bronzeada, com sinais de mortificação no rosto e estava imberbe.

Outra coisa fantástica: os galos e as galinhas da China são maiores que gansos. De todo modo, acrescenta que os gansos ali são pequenos. O galo alcança o tamanho de uma avestruz e, caso lhe sejam arrancadas as plumas, ele despenca na forma de um monte de carne vermelha.

Depois de ter visto tais coisas, o viajante visita Pequim, no mesmo instante em que o rei da China entra em guerra com seu irmão tártaro e acaba sendo morto. A partir de então, põe-se em retorno.

Pelo caminho, realiza uma última peregrinação a Meca e, enfim, volta a Tânger, em 1349.

Uma vez no Marrocos, tece diversos comentários em louvor de sua terra, dentre os quais o de que lá os preços são mais baixos, e também enumera diversas qualidades do califa local. Ora o viajante, ora o narrador apresentam comentários conclusivos sobre a grande jornada, a fim de que ela seja útil aos olhos do califa do Magreb.

AL-ANDALUS E MALI

Al-Andalus, na Península Ibérica, tem Granada por capital. Para lá viaja Battuta com o intuito de recolher notícias daquelas terras para o califa do Magreb. Assim, menciona não só as cidades pelas quais passa, mas principalmente a sua situação em face dos cristãos. Visita os lugares sagrados, como de hábito, e cita os “homens distintos” que por lá encontra.

Sua próxima viagem será à África Ocidental, que é, para ele, o Sudão, o “*país dos negros*”. Ao entrar nessa região, passa perto das minas de sal de Taghazza, e comenta que ali os escravos usam o sal como moeda.

Ali há muitas vacas selvagens cuja carne dá sede, e não se deve comê-la, embora alguns espremam suas tripas para obter água. Também há muitas serpentes. Ele conta que um companheiro seu prendeu uma cobra, mas foi picado no dedo, de modo que, após sofrer com muitas dores, resolveu abrir o ventre de um camelo e colocar a mão ali dentro. Retirou-a muitas horas depois e o dedo tinha sido arrancado pela raiz.

Ibn Battuta desagradou-se com os costumes dos habitantes de Iwalatan, primeira cidade sob o domínio do rei de Mali. Uma das razões era a falta de recato das mulheres,

pois se um homem entra em sua casa e encontra a esposa deitada com um amigo, não desaprova tal conduta. Ele diz ter presenciado uma cena assim. Quando partiu de Iwalatan, rumo a Mali, precisou contratar um guia massafi.

Na viagem até o Mali, diz ter visto o Nilo, embora se tratasse do Níger. Mesmo sem saber ao certo o nome do rio, diz que certa vez foi às suas margens para fazer suas necessidades e um homem o ficou olhando o tempo inteiro. Queixando-se do fato, foi então informado que estava na realidade sendo protegido, no caso de surgir um crocodilo.

Chega, enfim, ao Mali, onde é bem recebido. Num banquete, come algo que lhe faz muito mal, e cai enfermo. Um de seus companheiros de viagem acabou morrendo. Diz que, ao vomitar, a bÍlis era amarela. Para ele, Mansa Sulaiman, o sultão de Mali, é um homem muito avarento, e as pessoas exageram a importância de coisas que são, na realidade, de pequena monta.

Os negros são o povo que mais se humilha perante um rei. Cobrem-se de terra, em sinal de educação perante o soberano. No entanto, os hábitos da “corte” são muito elegantes, e neles se incluem jogos, acrobacias e esgrima. Segundo seus próprios critérios, ele julga quais são as virtudes e os defeitos daquele povo.

Deixando o Sudão, diz ter visto hipopótamos no Nilo (na verdade, no Níger). Menciona também os Lam Lam, um povo de canibais aos quais o rei de Mali manda seus criminosos. Certa vez esse povo se recusou a comer um ladrão, que era branco, porque o homem “*não estava maduro*”. A carne que mais apreciam é a das mulheres, especialmente a parte da palma das mãos e dos seios.

Ibn Battuta retorna a Fez, no Marrocos, encerrando assim suas andanças. Ibn Yuzayy conclui: “*Não se oculta ao entendimento de qualquer racional que este sheik [Ibn Battuta] é o maior viajante de nosso tempo*”. E, depois de ter compilado as impressões e memórias de 25 anos de viagens, cuja redação termina em fevereiro de 1356, deixa-nos esta última frase: “*Que Deus premie a quem o copie*”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

RELATOS DE VIAJANTES

- ADLER, Marcus Nathan (trad). *The itinerary of Benjamin of Tudela*. London: Henry Frowde, 1907. Livro disponível on-line, no seguinte endereço eletrônico: http://www.teachittome.com/seforim2/seforim/masaos_binyomin_mitudela_with_eng_lish.pdf. Texto acessado em 07/09/2006.
- BOOTHROY, Ninethe & DÉTRIE, Muriel (org). *Le Voyage em Chine: anthologie des voyageurs occidentaux, du Moyen Âge a la chute de l'Empire chinois*. Paris: Robert Laffont, 1992.
- COSMAS INDICOPLEUTES. *Topographie Chrétienne*. Éd. W. WOLSKA-CONUS, Paris, Du Cerf, 1968. 3 vols.
- FERRAND, Gabriel (trad). *Voyage du Marchand Arabe Sulayman en Inde et en Chine. Redigé en 851, suivi de remarques par Abu Zayd Hasan (vers 916)*. Paris: Éditions Bossard, 1922.
- IBN KHORDADBETH. *Le Livre des Routes et des Provinces*, publié, traduit et annoté par C. Barbier de Meynard. *Journal Asiatique*, 6^a série, vol. V, 1865, pp. 5-24, 227-295, 446-532.
- IBN BATTUTA. *A través del Islam*. Introducción, trad. y notas de Serafín Fanjul y Federico Arbós. Madrid: Alianza, 1987.
- KOBLER, Franz (ed). *Letters of jews through the ages* (from biblical times to the middle of the eighteenth century). London: Ararat Publishing and East and West Library, 1953.
- MARCO POLO. *Il Milione*. Prima edizione integrale a cura di Luigi Foscolo Benedetto. Firenze: Leo S. Olschki, 1928.
- MARCO POLO. *O livro das maravilhas*. Porto Alegre: L&PM, 1985.
- ORDERIC DE PORDENONE. *De Venise a Pekin au Moyen Age*. Adapté en français moderne par Henriette Démoulin. Préface de René Grousset. Paris: Pierre Téqui, s.d.
- PELLIOT, Paul (ed). “Inscriptions juives de K'ai-fong-Fou (Jérôme Tobar)”. *École Française d'Extrême-Orient* (Paris) – *Bulletin de l'École Française*, n° 3, 1901, pp. 263-264.
- RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO. *Embajada a Tamorlán*. Ed. Francisco López Estrada. Madrid: Castalia, 2002.
- RUY GONZÁLEZ DE CLAVIJO. *Vida y hazañas del gran Tamorlán, con la descripción de las tierras de su Imperio y señorío*. Disponível on-line no seguinte endereço eletrônico: <http://www.cervantesvirtual.com> (acessado em 25/04/2006).
- SAUVAGET, Jean (ed). *Ahbar as-Sin wa L-Hind* (Relation de la Chine et de l'Inde). Paris: Société d'Édition “Les Belles Lettres”, 1948.
- SILVEIRA, Ildefonso (trad). *Crônicas de Viagem: Franciscanos no Extremo Oriente antes de Marco Pólo* (1245-1330). Porto Alegre/Bragança Paulista: EDIPUCRS/EDUSF, 2005.
- STEVENS, A. T'Ser. *Les Précurseurs de Marco Polo*. Paris: Arthand, s.d.

WALLIS BUDGE, E. A. (trad). *The monks of Kublai Khan emperor of China or the History of the life and travels of Rabban Sawma, envoy and plenipotentiary of the mongol khans to the kings of europe, and Markos who as mar Yahbhallaha III became patriarch of the nestorian church in Asia*. Disponível on-line no seguinte endereço eletrônico: <http://www.aina.org/books/mokk/mokkcontents.htm>. (acessado em 30/05/2006).

VIAGENS E VIAJANTES

- ALMEIDA, Maria Cândida Ferreira de ALMEIDA. “Palavras em viagem: um estudo dos relatos de viagens medievais muçulmanos e cristãos”. *Revista Afro-Ásia* (Salvador), nº 32, 2003-2005, pp. 83-115.
- BATISTA NETO, Jônatas. “Aspectos das viagens medievais: obstáculos e perigos”. *Revista de História* (USP), nº 119, 1985-1988, pp. 182-196.
- BETTEX, Albert. *L'invention du monde. Une histoire des découvertes illustrée par les images du temps*. Paris: Delpire, 1960.
- CRIVAT, Anca. *Los libros de viajes de la Edad Media Española*. Disponível on-line: <http://www.unibuc.ro/eBooks/filologie/AncaCrivat/s%20u%20m%20a%20r%20i%20o.htm> (acessado em 22/12/2006).
- CRIVAT-VASILE, A. “*Mirabilis Oriens*: fuentes y transmisión”, *Revista de Filología Románica* (Madrid), nº 11/12, 1994/1995, pp. 471-479.
- DAINELLI, Giotto. *La conquista della terra. Storia delle esplorazioni*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1960.
- DAINELLI, Giotto. *Missionari e mercadanti rivelatori dell'Asia nel Medio Evo*. Torino: Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1960.
- DRÈGE, Jean-Pierre. *Marco Polo e a Rota da Seda*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- EBERSOLT, Jean. *Constantinople byzantine et les voyageurs du Levant*. Paris: Ernest Leroux, 1918.
- ESTRADA, Francisco López. “Un viaje medieval: Ruy González de Clavijo visita Samarcanda... y vuelve para contarlo”. *Revista de Occidente*, nº 280, 2004, pp. 12-20.
- ETCHEVARRÍA, Carmen González. “El libro de Marco Polo”. *Revista de Filología Románica* (Madrid), nº 8, Anejo I, 1991, pp. 55- 72.
- FOLKER REICHERT. “Orderic de Pordenonne and the European perception of chinese beauty in the Middle Ages”. *Journal of Medieval History*, vol. 26-3, 2000, pp. 339-355.
- GIUCCI, Guillermo. *Viajantes do maravilhoso*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- GUÉRET-LAFERTÉ, Michèle. *Sur les routes de l'Empire mongol: ordre et rhétorique des relations de voyage aux XIII et XIV siècles*. Paris: Honoré Champion, 1994.
- GUGLIELMI, Nilda. “El tiempo de los viajeros”. *Temas Medievales*, 5, 1995, pp. 31-42.
- GUGLIELMI, Nilda. *Guia para viajeros medievales* (Oriente. Siglos XIII-XV). Buenos Aires: PRIMED – CONICET, 1994.
- IGLESIAS, Antonio Arévalo. “Sobre algunos viajes y relatos de viajes por la península ibérica en el siglo XV: caballeros y burgueses”. *Temas Medievales* (Buenos Aires) nº 7, 1997, pp. 142-158.
- JACKSON, Peter. “Medieval cristendom's encounter with the alien”. *Historical Research*, vol. 74 nº 1986, 2001, pp. 347-369.

- KAFÉ, Esther. "Le mythe turc et son declin dans les relations de voyage des europeens de la Renaissance". *Oriens: Journal of the International Society for Oriental Research* (Leiden), Volume 21-22, 1968-1969, pp. 159-195.
- KAPPLER, Claude. *Monstres, démons et merveilles a la fin du Moyen Âge*. Payot: Paris, 1980.
- KIMBLE, Georges H. T. *Geografia na Idade Média*. Trad. por Márcia S. de Carvalho. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina, 2000.
- KRUK, Remke. "Ibn Batuta: travel, family life, and chronology". *Al-Qantara* (Madrid), vol. XVI-2, 1995, pp. 369-384.
- LE GOFF, Jacques. "O Ocidente Medieval e o Oceano Índico: um horizonte onírico". In: *Para um novo conceito de Idade Média: tempo, trabalho e cultura no Ocidente*. Lisboa: Estampa, 1980, pp. 263-280.
- MENEZES, Rafael Farias de. "A inserção da África islâmica nas Rotas da Seda: o testemunho de Ibn Battuta, o tangerino (século XIV)". Comunicação no XXIII Simpósio Nacional de História da ANPUH (UEL, 17 a 22/07/2005). Disponível online: <http://www.anpuh.uepg.br/Xxiii-simposio> (acessado em 30/12/2006).
- MIQUEL, André. "Comment lire la littérature géographique arabe du Moyen Âge". *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XV-2, 1972, pp. 97-104.
- MIQUEL, André. "L'Islam d'Ibn Battuta". *Bulletin d'Études Orientales* (Damas), vol. III, 1978, pp. 75-83.
- MOLLAT, Michel. "L'homo viator". *Temas Medievales*, 5, 1995, pp. 9-15.
- MOLLAT, Michel. *Los exploradores del siglo XIII al XVI: primeras miradas sobre nuevos mundos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.
- NEWTON, Arthur Percival. *Travel and travellers of the middle ages*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1930.
- POPEANGA, Eugenia. "El discurso medieval en los libros de viajes". *Revista de Filología Românica (Madrid)*, nº 8, 1991, pp. 149-162.
- POPEANGA, Eugenia. "Lectura e investigación de los libros de viajes medievales". *Revista de Filología Románica (Madrid)*, Anejo I, 1991, pp. 9-26.
- RÓZPIDE, R. Beltrán. "Viajes y descubrimientos efectuados en la Edad Media con los progresos de la geografía y de la historia". *Revista Europea*, ano III, nº 121, 1876, pp. 601-611.
- ROUX, Jean-Paul. *Les explorateurs au Moyen Âge*. Paris: Hachette, 1995.
- TATTERSALL, Jill. "Terra Incognita: allusions aux extremes limites du monde dans les anciens textes français jusqu'en 1300", *Cahiers de Civilisation Médiévale*, XXIV, 3/4, 1981, pp. 242-256.
- TOUATI, Houari. *Islam et Voyage au Moyen Âge*. Paris: Seuil, 2000.
- TRAPIER, Blanche. *Les voyageurs arabes au Moyen Âge*. Paris: Gallimard, 1937.
- VERDON, Jean. *Voyager au Moyen Âge*. Paris: Perrin, 1998.
- WOLSKA, Wanda. *La Topographie Chrétienne de Cosmas Indicopleustes: Théologie et science au VI siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- WOOD, Frances. *Marco Polo foi à China?* Rio de Janeiro: Record, 1997.
- ZUMTHOR, Paul. *La medida del mundo: representación del espacio en la Edad Media*. Madrid: Catedra, 1993.

A ROTA DA SEDA

- ALGOUD, Henri. *La soie: art et histoire*. Paris: Payot, 1928.
- ANQUETIL, Jacques. *Les routes de la soie*. Paris: JCL 1992.
- AZARPAY, Guilty. “La Route de la Soie Entre l’Iran et la Chine”. *Dossiers d’Archéologie*, n° 256, 2000, p 20-23.
- BARTHOLD, W. *Histoire des turcs d’Asie Centrale*. Paris: Librairie d’Amerique et d’Orient, 1945.
- BOPEARACHCHI, Osmund. *De l’Indus à l’Oxus: archéologie de l’Asie Centrale*. Paris: Lattes, 2003.
- BOULNOIS, Luce. *A rota da seda* (Coleção Aventura e Viagens – n. 16). Mira–Sintra: Publicações Europa-América, 1999.
- BRIDEY, François. “Turkménistan: histoire de la recherche archéologique”. *Dossiers d’Archéologie* (Dijon), n° 317, 2006, pp. 8-15.
- BUENO, André. *China e o sistema mundial entre os séculos I e III* (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em História da UFF, 2002.
- CHAFFEE, John. “Diasporic identities in the historical development of the maritime muslim communities of Song-Yuan China”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, vol. 49-4, 2006, pp. 395-420.
- CONSTABLE, Olívia Remie. *Comercio y Comerciantes en la España Musulmana: la reordenación comercial de la Península Ibérica del 900 al 1500*. Trad. por H. Garrigos. Barcelona: Omega, 1997.
- CONZE, Edward. *Buddhism: Its essence and development*. New York: Harper and Row, 1975.
- CORDIER, Henri. *Histoire Générale de la Chine et de ses relations avec les pays étrangers depuis les temps le plus reculés jusqu’à la chute de la dynastie Mandchoue*. Paris: Librairie Geuthner, 1920, 4 vols.
- DASHENG, Chen & LOMBARD, Denys. “Le rôle des étrangers dans le commerce maritime de Quanzhou (“Zaitun”) aux XIII et XIV siècles”. In: *Marchands et hommes d’affaires asiatiques*. Paris: Éditions de L’EHESS, 1987, pp. 21-29.
- FÁBREGAS GARCÍA, Adela. “Aprovisionamiento de la seda en el reino nazarí de Granada: vías de intervención directa practicadas por la comunidad mercantil genovesa”. *En la España Medieval* (Madrid), n° 27, 2004, pp. 53-75.
- FAN, Jinshi. *Art of Dunhuang Cave Shrines — a splendid achievement in Dunhuang*. Beijing: Dunhuang Research Institute/Morning Press, 2000.
- FAUBLÉE, Jacques et URBAIN-FAUBLÉE, Marcelle. “Madagascar vu par les auteurs arabes avant le XI siècle”. *Studia* (Centro de Estudos Ultramarinos), n. 11, 1963, pp. 445-462.
- FOLTZ, Richard. *Religions of the Silk Road*. New York: St. Martin’s Press, 1999.
- FRYE, Richard N. *The Golden Age of Persia*. Londres: Phoenix Press, 1975.

- GONÇALVES, Ricardo Mário. “A presença chinesa no Oceano Índico ocidental no século XV – As viagens de Cheng Ho”. *Revista de História*, vol. XXXIV nº 70, 1967, pp. 331-342.
- GRENET, Frantz. “Maracanda/Samarkand, une métropole pré-mongole. Sources écrites et archéologiques”. *Annales HSS*, 59-5/6, 2004, pp. 1043-1067
- GROUSSET, René. *L’empire des steppes*. Paris: Payot, 1960.
- GUNTER, Ann C. *Luxury arts of the Silk Route Empires*. Washington: Freer Gallery of Art & Arthur M. Sackler Gallery, 2001.
- HAYASHI, Ryoichi. *The Silk Road and the Shoso-in*. New York/Tokio: Weatherhill/Heibonsha, 1975.
- HOPKIRK, Peter. *Boudhas et rôdeurs sur la Route de la Soie*. Paris: Philippe Piquier, 1998.
- KEDDIE, Nikki R. e MATHEE, Rudi (ed.) *Iran and the surrounding world*. Seattle: University of Washington Press, 2002.
- LOEWE, Michael. *Imperial China: the historical background to the modern age*. London: George Allen and Unwin Ltd, s.d. Chapter 9 – Relations with foreign peoples, pp. 247-275.
- MASTYKOVA, Anna. “Soie, fourrures, ambre: les routes d’Europe Orientale”. *Dossiers d’Archeologie*, nº 256, 2000, p 78-81.
- MAZAHÉRY, A. “L’origine chinoise de la balance ‘romaine’”. *Annales ECS*, 15º-5, 1960, pp. 833-850.
- NAVARRO ESPINACH, Germán. “El arte de la seda en el Mediterráneo medieval”. *En la España Medieval* (Madrid), nº 27, 2004, p. 5-51.
- NOONAN, Thomas S. “Les Khazars et le commerce oriental”. *Dossiers d’Archéologie*, nº 256, 2000, pp. 82-85.
- PELLIOT, Paul. “Inscriptions juives de K’ai-fong-Fou (Jérôme Tobar)”. *Bulletin de l’École Française d’Extrême-Orient* (Paris), vol. 3, 1901, pp. 263-264.
- PRATT, Alexandra. “The Silk Route.” *History Magazine* (Toronto), nº 4-6, 2003.
- REID, Struan (dir). *As Rotas da Seda e das Especiarias*. Lisboa: Estampa/UNESCO, 1993-1994.
- ROBERT, Jean-Noel. *De Rome à la Chine: sur les routes de la soie au temps des Césars*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.
- RODRIGUES, Miguel Urbano. *Nómadas e sedentários na Ásia Central*. Porto: Campo das Letras, 1999.
- ROUGELLE, Axelle. “Golfe Persique et Mer Rouge: la diffusion des produits d’Extrême-Orient”. *Dossiers d’Archéologie*, n. 256, 2000, p 70-73.
- SYKES, General Sir Percy. *A la recherche du Cathay: découverte de la Chine par l’Europe et de l’Occident par la Chine*. Paris: Payot, 1938.
- THOMAS, S. Noonan. “Les Khazars et le commerce oriental”. *Dossiers d’Archéologie*, n. 256, 2000, pp. 82-85.

TOUSSAINT, Auguste. *Histoire de l'Océan Indien*. Paris: Presses Universitaires de France, 1961.

VAISSIÈRE, Etienne de La & TROMBERT, Éric. "Des chinois et des Hu. Migrations et integration des iraniens orientaux en milieu chinois durant le Haut Moyen Âge". *Annales HSS*, 59 année n° 5/6, 2004, pp. 931-969.

YU, Y. *Trade and expansion in Han China*. Los Angeles: Berkeley, 1967.

REFERÊNCIAS ON-LINE

(disponíveis em 1º/01/2007)

The Silkroad Foundation

<http://www.silk-road.com/toc/index.html>

The Silk Road Project

<http://www.silkroadproject.org/>

Silk Road Project

<http://www.silkroadproject.org>

The Geography of the Silk Road

<http://www.humboldt.edu/~geog309i/ideas/raysilk.html>

The Silk Road Map Project

<http://www.humboldt.edu/~geog309i/maps.html>

Along the Silk Road – People, Interaction & Cultural Exchange (UCLA)

<http://www.isop.ucla.edu/eas/sum-inst/links/silkunit.htm>

Silk Road Photo Gallery (Pamela Logan)

<http://www.alumni.caltech.edu/~pamlogan/silkroad/gallery.html>

Lost cities of the Silk Road (Pamela Longan)

<http://www.alumni.caltech.edu/~pamlogan/silkroad/index.html>

Monumenta Altaica

<http://altaica.narod.ru/>

Monumenta Serica

<http://www.monumenta-serica.de/>

Bulletin of the Asia Institute

<http://www.bulletinasiainstitute.org/>

Rota da Seda (Wikipédia: a enciclopédia livre)

http://pt.wikipedia.org/wiki/Rota_da_Seda